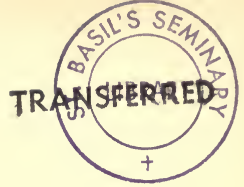

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01902368 8





Apologie des Christentums.

Dritter Teil: Christus und die Kirche.

Apologie

des

Christentums.

Von

Dr Paul Schanz,
weil. Professor der Theologie an der Universität Tübingen.

Dritter (Schluß-) Teil:

Christus und die Kirche.

Dritte, vermehrte und verbesserte Auflage.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1906.
Zweigniederlassungen in Wien, Straßburg, München und St Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 28 Martii 1906.

✠ **Thomas,** Archiepps.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede zur dritten Auflage.

Die Vorrede zur dritten Auflage des zweiten Bandes war das Letzte, was Paul Schanz an seiner Apologie des Christentums arbeitete. Am folgenden Tage, den 1. Juni 1905, erlöste ihn ein sanfter Tod von schwerem Krankenlager, auf dem er noch mit eiserner Energie und seltener Spannkraft des Geistes den dritten Band zur dritten Auflage erweitert hatte. Es ist sein Lebenswerk und sein Lieblingswerk, was nunmehr vollendet vor uns liegt. Mit unermüdlichem Fleiß, das zeigt jede Seite der neuen Auflage, hat der Verstorbene sich bemüht, sein Buch auf der Höhe der Zeit zu erhalten, zumal in der heiß umstrittenen Lehre von der Kirche. Die bedeutendsten Erweiterungen erfuhren die Paragraphen von der Apostolizität, Unfehlbarkeit und vom alleinseligmachenden Charakter der Kirche. Stark vermehrt sind auch die Paragraphen über Schrift und Tradition sowie über Christentum und Kultur. Im ganzen beträgt die Erweiterung 120 Seiten. Der Gegenstand bringt es mit sich, daß der Apologete in der Lehre von der Kirche das Gebiet der Polemik gegen andere Kirchen nicht vermeiden kann, gilt es ja doch, den Angriff anderer abzuwehren. Paul Schanz hat aber, wie er im Vorwort zur ersten Auflage dieses Bandes versichert, nirgends in seiner Polemik das sine ira außer acht gelassen. Denn „nur eine objektive, offene und aufrichtige Auseinandersetzung mit dem Gegner kann auf dem der Leidenschaft besonders ausgesetzten religiösen Gebiete von der Polemik allmählich zur Irenik überführen und ein friedliches Nebeneinanderwohnen begründen". Zwar scheint es, als ob die Irenik uns heute ferner liege denn je, zwar tritt der prinzipielle Gegensatz zwischen katholischer Kirche und Protestantismus immer schärfer hervor. Es ist nicht mehr bloß ein Kampf zwischen Kirche und Kirche, sondern ein Kampf zwischen Autoritätsglauben und ratio. Dennoch mehren sich die Stimmen, die zur Besonnenheit und Mäßigung mahnen. Ein Kampfruf will auch dieses letzte Werk des heimgegangenen Verfassers

sicherlich nicht sein, sondern eine objektive, offene und aufrichtige Apologie des Christentums, das in der katholischen Kirche verwirklicht ist.

Der Herausgeber kam einem Wunsche des Verstorbenen nach, indem er einige kleine Nachträge im Kontext und in den Literaturnoten beifügte, die indes eine wesentliche Änderung des abgeschlossenen Manuskriptes nicht herbeiführten. Mehrmals empfahl sich auch eine bessere Stilisierung und Disponierung.

So möge denn dieses letzte Werk von Paul Schanz, der zu den größten katholischen Apologeten des verflossenen Jahrhunderts zählt, dem Christentum und der Kirche treue und begeisterte Söhne gewinnen!

Tübingen, 19. März 1906.

Prof. Dr **Wilhelm Koch.**

Inhaltsverzeichnis.

§ 1.

Die christliche Offenbarung und die kirchliche Lehrentwicklung.

Die Pädagogie der Offenbarung ist mit der Erlösung in Christus abgeschlossen. — Die christliche Offenbarung ist nach Inhalt und Bestimmung eine absolute, universelle. — Der Täufer ist der letzte Prophet. — Der letzte Grund der absoluten Offenbarung ist die Gottessohnschaft des Herrn. — Der Heilige Geist bringt keine neue Offenbarung. — Die Apostel haben den Herrn nicht anders verstanden. — Die Kirche hielt stets an der apostolischen Lehre fest. — Privatoffenbarungen sind für sie nicht bestimmend. — Eine formelle Perfektibilität des Christentums ist dadurch nicht ausgeschlossen, sondern gefordert. — Christus hat für die einzelnen wie für die Kirche ein neues Lebensprinzip geschaffen. — Die Apostel selbst sind fortgeschritten. — Die Kirche hat nicht ein ausgebildetes Lehrsystem empfangen, aber auch keine neuen Dogmen aufgestellt. — Die Heilige Schrift enthält einen bleibenden Glaubensinhalt. — Vinzentius von Lirinum. — Fortschritt, keine Veränderung. — Das Bild des Körpers und der Pflanze. — Gegensatz zwischen Traditionalismus und Rationalismus. — Die Häresien sind eine Veranlassung zur Lehrentwicklung. — Die Väter über die Häresien. — Theologische und christologische Lehrentwicklung. — Trotz des Verbotes des Ephesinums mußte eine Erweiterung des Symbolums erfolgen. — Der Geist der Kirche kennt keinen Stillstand. — Das soteriologische Dogma. — Noch mehr findet im Kultus und in der Liturgie eine Fortbildung statt. — Gottesdienst. Festtage. — Unterschied zwischen den verschiedenen Kirchen. — Das Vatikanum über den Fortschritt.

I. Die Offenbarung in Christus ist die höchste Offenbarung.

1. Allmählich und stufenweise ist die Offenbarungstätigkeit Gottes fortgeschritten, anfangend mit dem Protoevangelium im Paradiese, abschließend mit der Offenbarung des Vaters durch den Sohn. Von Anfang an zeigte sie in dem, welcher in der „Fülle der Zeiten" (Eph 1, 10. Gal 4, 4) zur Erlösung des Menschengeschlechtes kommen sollte, das Ziel der ganzen Offenbarung, aber immer heller leuchteten die Strahlen der Prophetie, immer deutlicher trat das Bild des erwarteten Messias aus den allgemeinen Umrissen hervor, je näher der von Gott in seinem ewigen Ratschlusse bestimmte Zeitpunkt der Erlösung herankam. Einem weisen Erzieher gleich hatte Gott Rücksicht auf die Fassungskraft der Menschen genommen, um das des Lichtes beraubte Auge erst wieder an das Licht

zu gewöhnen und für die helle Sonne der Wahrheit vorzubereiten. Er teilte ihnen nur das mit, was sie ertragen konnten, teilte dies aber in einer solchen Weise mit, daß je die folgende höhere Offenbarung daran anknüpfen konnte, indem sie es weiter ausbildete und deutlicher entwickelte. Der Schatten mußte aber weichen, als das volle Licht der Welt leuchtete; die Vorbereitung hatte ihr Ende erreicht, als derjenige auf Erden erschienen war, auf welchen Israel, die Völker hofften. Mit der Ankunft des Messias, mit der Nähe des Himmelreiches gilt die Geschichte der göttlichen Pädagogie der Offenbarung für abgeschlossen, denn ein höheres Ziel kennt das Alte Testament für die Menschen auf Erden nicht, eine höhere Wahrheit als die des Messias kann es für das Volk Gottes nicht geben. „Ich weiß, daß der Messias kommen wird", sagt die Frau am Jakobsbrunnen zu dem Herrn; „wenn er gekommen sein wird, so wird er uns alles verkünden" (Jo 4, 25). Weder der einzelne Mensch noch das ganze Geschlecht ist einer unendlichen Vervollkommnung fähig. Die Tätigkeit des Erziehers erreicht ihr Ende, wenn der Zögling zum vollen Manne herangewachsen ist. Die religiöse Erziehung des ganzen Geschlechts mußte einmal jenes Ziel erreichen, welches die Menschen befähigte, die volle göttliche Wahrheit ganz und unverhüllt aufzunehmen.

Als die letzte und höchste Wahrheit erweist sich aber die christliche Offenbarung auch durch ihren universellen Charakter. Sie ist nicht wie die alttestamentliche Offenbarung an einen Stammvater, an eine Familie, an ein Volk gerichtet, nein, sie wendet sich, wie schon die Propheten vorausverkündigt haben, an alle Nationen und Völker, an alle Länder und Zeiten. Sie hat das nationale Kleid abgestreift, die engen Schranken des Partikularismus durchbrochen, um von den Völkern aller Zungen verstanden und befolgt werden zu können. Dies war aber um so leichter möglich, als ihr Inhalt ebenso universell ist wie ihre Bestimmung. Extensiv und intensiv gilt sie in gleicher Weise dem ganzen Menschengeschlechte. Alles, was die natürliche und übernatürliche Offenbarung von religiöser Wahrheit in sich begriff, nahm die christliche Offenbarung in sich auf, um es mit der höchsten Wahrheit zu verbinden, welche derjenige brachte, der im Schoße des Vaters ruhte. Der Jude wie der Heide sollte sagen können, daß er in der christlichen Offenbarung das höchste Verlangen seines nach Wahrheit dürstenden Geistes und die tiefste Sehnsucht seines nach der Quelle des lebendigen Wassers lechzenden Herzens vollkommen gestillt finde. Die christliche Wahrheit sollte im Glauben ein Gemeingut aller Menschen zu allen Zeiten werden[1].

---

[1] Vgl. Apologie II[2] 358 ff. Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik[2], 1859, 117 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III (1860) 905 ff. Régnon,

2. Der Vorläufer des Herrn, Johannes der Täufer, hat die Nähe des Himmelreiches verkündigt. Er stand gleichsam auf der Schwelle des Neuen Bundes, ohne in denselben einzutreten. Nach langer Unterbrechung ist der prophetische Geist noch einmal erweckt worden, damit er im größten der Propheten das Werk der Weissagung zum Abschlusse bringe. Der Vorläufer wies gleichsam mit dem Finger auf den von allen Propheten Verheißenen hin. Sein Ruf in der Wüste: „Tuet Buße, denn das Himmelreich ist nahe", war das Signal für die Ankunft des neuen Königs, des ersehnten Reiches. Er mußte wie ein elektrischer Funke plötzlich die Herzen der frommen Israeliten entzünden, wie ein verzehrendes Feuer die Söhne des Bundes für das Nahen ihres Gottes heiligen. Jesus selbst hat den Johannes über die Propheten gestellt, als den Größten der Weibgeborenen bezeichnet. Er hat aber auch hinzugefügt: „Der Kleinere im Himmelreiche ist größer als er" (Mt 11, 11). „Seit den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt und die Gewalttätigen reißen es an sich. Denn alle Propheten und das Gesetz bis Johannes haben geweissagt, und wenn ihr es annehmen wollet, er ist der Elias, welcher kommen soll."

Jesus selbst hat den Bußruf des Täufers aufgenommen. Er hat denselben aber mit der Aufforderung zum Glauben an das Evangelium verbunden. „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes hat sich genaht. Tuet Buße und glaubet dem Evangelium" (Mk 1, 15)[1]. So erklärt der Schüler des Petrus das Wort des hebraisierenden Matthäus (4, 10). Was war aber dieses Evangelium? Es war die frohe Botschaft für die Armen und Elenden, für die Sünder und Zöllner, die frohe Botschaft von der Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde, des Todes, des Teufels, die frohe Botschaft, welche den Beginn eines neuen, unvergänglichen Reiches mit dem zweiten Adam an der Spitze verheißt und verkündigt. Deshalb stellt Jesus seine Lehre nicht nur in Gegensatz zu der Lehre der Pharisäer und Schriftgelehrten, der damaligen Juden, sondern er geht auch über das Alte Testament hinaus, indem er seine Autorität der des Moses emphatisch gegenüberstellt, das Gesetz und die Propheten

---

Études de théologie positive sur la s. Trinité I (1892) 113 ff. Rationalistisch: Strauß, Die christliche Glaubenslehre I (1840) 254 ff. Wobbermin, Das Wesen des Christentums: Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion, 1905, 382 ff.

[1] Die modernen Kritiker wollen den „Terminus" Evangelium erst von der Gemeinde geprägt sein lassen. J. Weiß, Das älteste Evangelium. Ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums und der ältesten Überlieferung, 1903. Bousset: Theol. Lit.-Ztg 1904, 25 680. Anders A. Seeberg, Das Evangelium Jesu Christi, 1905 (Glaubensformel der ältesten Kirche).

zu erfüllen, zu vollenden gekommen zu sein erklärt, ein neues Gesetz der Liebe gibt, von dessen Erfüllung er die Erlangung des ewigen Lebens abhängig macht. Ja Christus stellt seine Gebote denen des Vaters gleichwertig an die Seite. „Nicht jeder, welcher zu mir sagt: Herr, Herr, wird ins Himmelreich eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist" (Mt 7, 21). Ihm hat der Vater verliehen, daß er das Leben in sich habe, ihm ist die Verwirklichung des Heiles der Welt übertragen (Mt 11, 27. Lk 10, 22). Der Sohn ist vom Vater zum allwissenden Richter der Welt bestellt; wen er begnadigt, der wird leben, wen er verwirft, der wird zum Gerichte auferstehen. Er wird die Gesegneten seines Vaters in den Besitz des für sie seit Grundlegung der Welt bereiteten Reiches einsetzen und die Verfluchten in das ewige Feuer stoßen. Darum sollen alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren (Jo 5, 26 f), denn „ein jeder, welcher mich vor den Menschen bekennt, den werde ich auch vor meinem Vater bekennen, welcher im Himmel ist; wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde ich auch vor meinem Vater im Himmel verleugnen" (Mt 10, 32).

3. Was heißt aber Jesus vor den Menschen bekennen oder verleugnen? Dasselbe Evangelium sagt es uns wieder. Jesus ist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. In dieser Tatsache der Gottessohnschaft liegt der entscheidende Grund, warum die Lehre und das Gesetz Jesu unübertrefflich und unvergänglich sind, warum die christliche Offenbarung die absolute ist. „Niemand kennt den Sohn außer der Vater, und auch niemand den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will" (Mt 11, 27). Er preist die Apostel glücklich, daß sie die Geheimnisse des Reiches Gottes schauen durften. „Selig sind die Augen, welche sehen, was ihr sehet; denn ich sage euch, viele Propheten und Könige wollten sehen, was ihr sehet, und sahen es nicht, und hören, was ihr höret, und hörten es nicht" (Lk 10, 23 24). Christus ist alle Gewalt auf Erden vom Vater übertragen worden. Deshalb kann er zu den Aposteln sagen: „Gehet hin und lehret alle Völker . . . und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe" (Mt 28, 19 20). „Wer glaubt und sich taufen läßt, wird selig werden; wer nicht glaubt, wird verurteilt werden" (Mk 16, 16). Auf seinen Namen muß nach den Schriften allen Völkern die Verzeihung der Sünden verkündigt werden (Lk 25, 45 ff).

Der Glaube an Jesus, den Gottessohn, ist von nun an für das ewige Leben entscheidend. „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohn ungehorsam ist, wird das Leben nicht schauen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm" (Jo 3, 36). Wer sein Wort hört und

dem glaubt, welcher ihn gesandt hat, der hat das ewige Leben; wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, der hat das ewige Leben, und der Sohn wird ihn am letzten Tage auferwecken (Jo 5, 24; 6, 54). Er ist die Auferstehung und das Leben, der Weg, die Wahrheit und das Leben; keiner kommt zum Vater als durch ihn (Jo 11, 25; 14, 6). „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesus Christus" (Jo 17, 3).

4. Kann diese Erkenntnis je eine andere werden, als wie sie vom Sohne geoffenbart und vermittelt worden ist? Soll der Glaube einen andern Grund erhalten als das Fundament, welches der Herr selbst gelegt hat? Es müßte nur sein, daß Jesus selbst den Seinigen eine tiefere Erkenntnis verheißen, einen stärkeren Glauben in Aussicht gestellt hätte! In der Tat hat er den Jüngern versprochen, daß er ihnen den Geist senden werde, damit er sie alles lehre und sie an alles erinnere, was er ihnen gesagt habe (Jo 14, 26). Denn er hatte ihnen noch vieles zu sagen, aber sie konnten es jetzt nicht ertragen. „Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, so wird er euch in alle Wahrheit einführen und das Zukünftige verkünden" (Jo 16, 13). Wie sollte aber zwischen der Lehre des Sohnes und des Geistes ein Unterschied sein? Nur um das bessere Verständnis, nicht um eine andere Sache konnte es sich handeln. Denn der Geist wird nicht von sich selbst reden, sondern was er hört, wird er reden. „Er wird mich verherrlichen, denn er wird aus dem Meinigen nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein. Deshalb sagte ich, er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden" (Jo 16, 14 15). Ist es doch derselbe Geist, welcher Christi und Gottes Geist ist, der als anderer Anwalt bei den Jüngern bleibt, zu denen Jesus gesagt hatte: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt" (Mt 28, 20); ist es doch dieselbe Wahrheit, von welcher Jesus versichert hatte: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen" (Lk 21, 33).

Die Apostel haben denn auch den Meister nicht anders verstanden, ihren Beruf nicht anders aufgefaßt und ausgeübt. Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, ist ihr eins und alles, der Inhalt ihrer Predigt, der Grund ihres Glaubens, das Ziel ihrer Hoffnung. „Es ist in keinem andern Heil", beteuert der hl. Petrus vor dem Hohen Rate, „denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, wodurch wir selig werden können" (Apg 4, 12). „Denn ein Gott ist", sagt der hl. Paulus, „und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der sich selbst zum Lösegeld für alle hingegeben hat, als Zeugnis zu seiner Zeit" (1 Tim 2, 5 6. Gal 3, 20). „Keiner, der im Geiste

Gottes redet, sagt: Verflucht sei Jesus; und keiner kann sagen: Herr Jesus, außer im Heiligen Geiste (1 Kor 12, 3). „Jeder Geist, welcher bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist aus Gott" (1 Jo 4, 2). Der Alte Bund war vorübergehend, hörte mit der Erfüllung auf. Der Neue Bund, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes, ist unvergänglich. „Wenn die Erscheinung dessen, was vernichtet wurde, herrlich war, so wird viel mehr in Herrlichkeit stehen, was da bleibt." [1] Das Reich Gottes in Christus ist ein „unerschütterliches Reich" (Hebr 12, 28), das „Priestertum Christi dauert ewig" (Hebr 7, 21 ff). „Christus ist das Alpha und Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende" (Offb 1, 8).

5. Die Apostel waren aber auch vom Heiligen Geiste erleuchtet und gestärkt, das Evangelium Jesu Christi zu verstehen, gegen jedermann zu verteidigen und andern rein zu überliefern. Nicht ihr eigenes Werk ist es, nicht Menschenwerk, sondern das Werk des Heiligen Geistes ist es, was sie als Evangelium verkünden. Was aber Gott gepflanzt hat, wer will dies zerstören, ohne sich selbst in das Verderben zu stürzen? Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen, antworteten die Apostel auf das Verbot der Predigt im Namen Jesu. Der hl. Paulus beteuert: „Wenn auch wir oder ein Engel vom Himmel ein anderes Evangelium verkündigten, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht" (Gal 1, 8). Wie er von Gott bewährt gefunden worden, daß ihm das Evangelium anvertraut worden, so redete er, nicht um Menschen zu gefallen, sondern Gott, der die Herzen prüft (1 Thess 2, 3). Wie der Herr einst von den Pharisäern gesagt hatte: „Eine jegliche Pflanzung, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, wird ausgerottet werden" (Mt 15, 13), so erinnert der Apostel die Korinther daran, daß die Apostel nur Verwalter der Geheimnisse Gottes sind, so wie es einem jeden vom Herrn anvertraut worden ist (1 Kor 3, 5; 4, 1).

Und ebenso nachdrücklich verlangt er von seinen Schülern, daß keiner eine andere Lehre verkünde als die von Jesus geoffenbarte, von den Aposteln gepredigte. „So stehet denn fest, Brüder, und haltet an den Überlieferungen, die ihr erlernt habt, es sei durch Wort oder durch einen Brief von uns" (2 Thess 2, 14). Wiederholt ermahnt er den geliebten Timotheus, keine andere Lehre vorzubringen, zu bewahren, was ihm anvertraut worden ist, an dem Vorbilde der heilsamen Worte, im Glauben und in der Liebe zu Christus Jesus festzuhalten [2]. „Ihr seid erbaut

---

[1] 2 Kor 3, 11. Röm 10, 4. Gal 3, 24.

[2] 1 Tim 1, 3; 4, 16; 6, 20 f. 2 Tim 1, 13 f. Vgl. Köstlin, Der Glaubensakt des Christen nach Begriff und Fundament, 1891, 123 ff. Kähler, Dogmatische Zeitfragen I (1898) 153 ff.

auf dem Fundament der Apostel und Propheten, während Christus Jesus selbst der Eckstein ist, durch welchen das ganze Gebäude zusammengefügt ist und heranwächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch welchen auch ihr miterbaut seid zu einer Wohnung Gottes im Geiste" (Eph 2, 20—22). Es gilt für die Gläubigen nur noch, von den Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern herangebildet zu werden zu der „Ausrichtung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi, bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens, zur vollen Mannheit, zum Maße des Alters der Fülle Christi, auf daß wir nicht mehr unmündig seien und hin und her geschaukelt werden von jedem Winde der Lehre" (Eph 4, 13 ff).

Im Logos, der von Ewigkeit her Gott war, haben sie die unfehlbare, absolute Offenbarung der göttlichen Wahrheit erhalten; im menschgewordenen Sohne Gottes ist die höchste Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit, das Ziel jeder Religion, vollzogen. Der Gottmensch ist von nun an nicht allein das Vorbild dieser Vereinigung, er ist vielmehr der lebendige Grund derselben, denn durch den Eintritt in die Lebensgemeinschaft mit Christus wird das durch die Sünde zerrissene Band der Einheit mit Gott wieder angeknüpft, die Erbschaft des ewigen Lebens den Brüdern des Gottmenschen gesichert.

6. Die Kirche hatte von Anfang an das Prinzip, nur die apostolische Lehre, aber diese rein und unverfälscht als christliche Lehre gelten zu lassen, gleichviel, ob dieselbe in den Schriften verzeichnet oder mündlich überliefert worden sei. Was schon die heiligen Schriftsteller über die Reinerhaltung ihrer Schriften dem Leser an das Herz gelegt hatten, das galt als eine Regel des Lichtes: „Bewahre, was du erhalten hast, ohne etwas hinzuzufügen oder hinwegzunehmen."[1] Als die Montanisten ein neues Zeitalter, das Zeitalter des Heiligen Geistes, verkündigten, welches das Zeitalter der Jugend, des Evangeliums ebenso ablösen sollte wie die Periode des Gesetzes und der Propheten, der Kindheit, dem Evangelium weichen mußte, so verwahrten sich die Väter energisch gegen diese Neuerung, welche nur im Interesse der Irrlehre unternommen wurde. Denn so sehr sich auch die Apostel (Apg 15, 28) und die apostolischen Väter des Beistandes des Heiligen Geistes bewußt waren und den prophetischen Geist anerkannten, so fest waren sie doch davon überzeugt, daß in Christus die letzte und höchste Offenbarung gegeben worden war.

---

[1] Barn. 19, 11. Doctr. ap. 4, 13. Tert., De praescr. 8—10; Adv. Herm. 22. Clem. Alex., Strom. 1, 20. Eus., Hist. eccl. 5, 16, 3. Vinc. Lir., Comm. 32. Vgl. Dt 4, 2; Offb 22, 18 f. Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis, 1899, 205 f 258 ff.

Zwei Gründe brachten die Montanisten für ihre Neuerung vor, die Sendung des Heiligen Geistes und die Gesetze der natürlichen Entwicklung. Wie durch die Ankunft des Gottessohnes eine Vollendung des Alten Bundes bewirkt worden sei, so bedeute die Sendung des Heiligen Geistes die Vollendung des Evangeliums. Gott habe nach dem Sohne den Heiligen Geist gesandt, weil die menschliche Mittelmäßigkeit nicht alles auf einmal fassen konnte, sondern nur allmählich zur Vollkommenheit geführt werden kann. Entwickeln sich nicht die Geschöpfe langsam und allmählich? Zuerst ist der Kern vorhanden, aus ihm entsteht die Pflanze, aus der Pflanze entwickelt sich der Baum[1]. Tertullian, welcher mit diesen Argumenten die Kirchenlehre bekämpft, hat aber in seiner vormontanistischen Periode selbst die Waffen zu der Widerlegung geliefert. Den Gnostikern, welche sich für ihre Spekulationen auf das Wort: „Suchet, und ihr werdet finden" (Mt 7, 7) beriefen, antwortete er: „Man muß suchen, bis man gefunden, und glauben, wenn man gefunden hat, und nichts weiter als dasjenige bewahren, was man geglaubt hat, indem man außerdem das noch glaubt, daß etwas anderes nicht zu glauben und deshalb auch nicht zu untersuchen sei, wenn man das gefunden und geglaubt hat, was von jenem eingesetzt worden ist, welcher befiehlt, nichts anderes zu untersuchen, als was er eingesetzt hat."[2] Die Regel des Glaubens ist ihm durchaus eine, allein unbeweglich und unveränderlich. Außer Christus ist nichts anderes zu suchen, das Christentum ist die absolute Religion. Der hl. Augustinus verwahrt sich gegen die Irrlehrer (Manichäer), welche ihre Neuerungen damit beschönigen wollten, daß der Geist die Seinigen vieles lehren werde, was die Jünger noch nicht ertragen konnten.

7. Die Überzeugung, daß keine neue Offenbarung zu erwarten sei, herrschte immer in der Kirche. Mag auch der einzelne einer besondern Offenbarung gewürdigt werden, so ist eine solche Privatoffenbarung doch für Lehre und Sitten der Kirche nicht maßgebend. Ja sie ist verdächtig, wenn sie von der göttlichen Offenbarung auch nur in formellen Dingen abweicht. Die Väter bekämpften stets diejenigen, welche, mit der von alters her überlieferten Glaubensregel nicht zufrieden, von Tag zu Tag Neues und Neues suchten und immer an der Religion etwas ändern wollten, als ob es nicht ein himmlisches Dogma wäre, das nur einmal

---

[1] Tert., De virg. 1; De res. 63. Möhler, Patrologie, 1840, 785 f.

[2] Tert., De praescr. 9. Vgl. Kuhn, Einleitung 335 ff. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I (1888) 11 f 115 f. Dagegen Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, 1889, 44. Aug., In Ioann. 97, 2 f; De actis c. Fel. Man. 1, 9. Cyr. Hier., Cat. 16, 14.

geoffenbart zu werden braucht[1]. Es hängt mit der Vorstellung von der Nähe des Weltendes zusammen, wenn Gregor d. Gr.[2] bemerkt, je mehr man sich dem Ende der Welt nähere, ein desto leichterer Zugang zur ewigen Wissenschaft werde durch die Offenbarung eröffnet; denn weil er das letzte Zeitalter des Christentums als ein kurzes faßte, betrachtete er die christliche Offenbarung als den Abschluß der göttlichen Erziehung durch die Offenbarung, als die höchste, dem Ende der Welt unmittelbar vorangehende Offenbarung. Denn anderwärts ist er überzeugt, daß nichts über die vier Konzilien hinausgehe, von dem vierten Konzil, welches durch das fünfte bestätigt worden, nichts hinweggenommen und demselben nichts hinzugefügt werden dürfe. Einzelne Scholastiker suchten für die Schwierigkeiten in der Sakramentenlehre auf eine besondere Offenbarung für die Kirche zu rekurrieren, aber sie wollen diese Lösung doch nur als eine mögliche neben andern geben. Duns Scotus tritt ihnen aber auch alsbald entgegen, indem er geltend macht, daß an dem Wesen des Sakramentes von der Kirche nichts geändert werden könne, weil die Offenbarungen Gottes mit der Apostelzeit abgeschlossen seien.

Diese Auffassung harmoniert nicht nur mit der Lehre von der Verfassung und Aufgabe der Kirche, sondern stimmt auch mit der Lehre derselben Scholastiker über das Verhältnis der kirchlichen zur apostolischen Lehre durchaus überein[3]. Zwar meint Albertus, es soll ein Fortschritt bestehen, aber vielmehr ein Fortschritt des Gläubigen im Glauben als des Glaubens im Gläubigen; daher bemerkt der hl. Thomas: „Es stützt sich unser Glaube auf die den Aposteln und Propheten zu teil gewordene Offenbarung, nicht aber auf eine Offenbarung, wenn etwa andern Lehrern eine solche zu teil geworden ist."[4] Er beruft sich auf den bekannten Ausspruch des hl. Augustinus: „Nur jenen Büchern der Heiligen Schrift, welche kanonisch genannt werden, habe ich jene Ehrfurcht darzubringen gelernt, daß ich ganz fest glaube, kein Verfasser derselben habe beim Schreiben in etwas geirrt." Bellarmin drückt die kirchliche Lehre hierüber mit den Worten aus: „Nicht durch neue Offenbarungen

---

[1] Spr 22, 28. 1 Tim 6, 20. Vgl. Kleutgen, Theol. III 908 f 952; Zeitschr. für kath. Theol. 1901, 385 ff. Leo XIII., Encyclica, Officiorum ac munerum (de prohibitione et censura librorum) 5, 13.

[2] In Ezech. II, hom. 4, 12; Ep. 9, 11 52 (unecht).

[3] Vgl. Schwane, Dogmengeschichte der mittleren Zeit, 1882, 498 515. Michael, Deutsche Wissenschaft und Mystik während des 13. Jahrhunderts, 1903, 157 ff.

[4] Thom., S. theol. 1, q. 1, a. 8 ad 2; 2, 2, q. 172, a. 6 ad 1. Alb., In sent. 3, d. 25, a. 1 ad 1. Aug., Ep. 19, 1. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk, 1903, 142 f.

wird jetzt die Kirche Gottes geleitet, sondern sie bleibt bei dem, was diejenigen überliefert haben, welche Diener des Wortes gewesen sind. Deshalb heißt es von ihr, sie sei auf dem Fundamente der Apostel und Propheten erbaut.“ [1]

II. Die Vervollkommnungsfähigkeit (Perfektibilität) des Christentums.

8. Ist aber die christliche Offenbarung keiner objektiven oder materialen Vervollkommnung durch Erweiterung oder Läuterung fähig, sondern als solche durchaus perfekt, so ist damit doch nicht die formelle Perfektibilität[2] in Abrede gestellt. Die absolute Wahrheit ist nicht in absoluter Form geoffenbart worden, sonst hätte sie vom Menschen nicht aufgenommen werden können. Auch der göttliche Heiland mußte sich zu der Fassungskraft seiner Zuhörer herablassen. Er trug dem Volke die Wahrheit in Gleichnissen vor, mußte aber auch bei den Jüngern die Erfahrung machen, daß sie nur langsam die Geheimnisse des Reiches Gottes, die Pläne der göttlichen Vorsehung in der Ausführung des Heilsratschlusses begriffen[3]. Der Heilige Geist führte sie in das Verständnis ein, aber doch blieb die Erkenntnis eine stückweise wie durch einen Spiegel. Obwohl sie den Geist Gottes besaßen, welcher alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit, so mußten sie doch, um allen die Wahrheit des Glaubens mitzuteilen, die Formen des gemeinen menschlichen Bewußtseins wählen. Dieses schadet dem Inhalte der absoluten Wahrheit nicht, weil es als allgemeines Bewußtsein unmöglich unwahr sein kann, anderseits bildet es die Grundlage für den Aufbau der weiteren, tieferen Erkenntnis. Handelt es sich doch um die religiöse, geoffenbarte Wahrheit, welche sich nicht auf die verschiedenen Zweige des gewöhnlichen Wissens erstreckt und deshalb auch unabhängig von dem jeweiligen Stande des weltlichen Wissens ist. Die natürliche Voraussetzung derselben sind vielmehr die religiös-sittlichen Anlagen des Menschen, das natürliche Licht der Vernunft. Indem aber die göttliche Wahrheit in das menschliche Erkenntnisleben eingeht, bietet sie auch die Möglichkeit eines formellen Fortschrittes.

---

[1] Bellarm., De verbo Dei 4, 9. Kleutgen, Theol. 946 ff.

[2] Der Ausdruck stammt aus der Aufklärungszeit; vgl. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie, 1867, 749. Weiß, Die religiöse Gefahr, 1904, 89. Im Anschluß an ein Wort des Kaisers erschien das Buch: Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion von Deißmann, Dorner, Eucken, Gunkel, Herrmann, Meyer, Rein, Schröder, Traub, Wobbermin 1905. Lehmann-Hohenberg, Naturwissenschaft und Bibel, Beiträge zur Weiterbildung der Religion, Ausblicke auf eine neue Staatskunst, eine naturwissenschaftliche Antwort auf das Glaubensbekenntnis Kaiser Wilhelms II., 1904.

[3] Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, 1903, 93 ff.

Christus hat mit seiner Menschwerdung ein neues Lebensprinzip in die Menschheit eingesenkt, welches nicht nur im einzelnen Gläubigen eine Umwandlung und Vollendung bewirken sollte, sondern auch im ganzen Organismus, dessèn Haupt Christus ist, eine Umwandlung und fortschreitende Vervollkommnung herbeiführen mußte. Er selbst hat das Bild von dem Samen und dem Baume gebraucht. Will man das Senfkorn und den Senfbaum auch auf die äußere Entwicklung, auf die Ausbreitung des Evangeliums über die ganze Erde beschränken, das Bild vom Sauerteig zeigt doch die innere Durchdringung der ganzen Masse an, welche auf die Gläubigen als eine Gemeinschaft, nicht auf den einzelnen Gläubigen allein zu beziehen ist. Der Geist aber, welchen Jesus sandte, galt in erster Linie den Aposteln als den Zeugen der Auferstehung. Sie mußten den Geist der Unfehlbarkeit besitzen, wenn sie die Lehre Jesu rein und unverfälscht verkünden sollten. Derselbe Geist mußte auch den Nachfolgern zur Seite stehen, wenn die Hinterlage bewahrt werden sollte. Aber dieser Geist ist ein lebendiger Geist, wie der Menschengeist lebendig, tätig ist. Er mußte sich in dem ganzen Leben der Kirche offenbaren. Dadurch wurde es der Kirche möglich, die empfangene Wahrheit unfehlbar zu erklären, für die veränderten Verhältnisse und Bedürfnisse anzuwenden, einzelne Lehren weiter zu entwickeln und auszubilden. Der Unterschied zwischen der Lehre der Väter und der Montanisten bestand nur darin, daß die letzteren für sich einen besondern Parakleten in Anspruch nahmen, welcher erst jetzt gekommen, nicht von Anfang an in der Kirche war, Neues, im Unterschiede vom bisherigen Glauben und kirchlichen Leben, lehren sollte.

9. Die Apostel fordern die Gläubigen oft auf, in der Erkenntnis Christi zu wachsen, bis sie zum geistigen Vollalter in Christus herangereift seien[1], die Gaben, welche sie erhalten haben, treu anzuwenden, auf daß Gott, welcher den Anfang gewirkt, auch die Vollendung verleihe. Sie sind sich aber auch selbst bewußt, Fortschritte in der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit zu machen. Es sind dieselben substantiellen Wahrheiten, welche der heilige Apostel Paulus in seinen Briefen vorträgt; aber kein Kenner derselben wird es in Abrede ziehen, daß die Gefangenschaftsbriefe in einem ruhigeren, milderen Tone gehalten, von einem allgemeineren Gesichtskreise aus entworfen sind als die früheren, namentlich als der Galater- und Römerbrief. Die praktischen Fragen der Pastoralbriefe zeigen uns den Apostel wieder von einer andern Seite. Werden diese formellen Verschiedenheiten von den einen gesteigert, um sie gegen die Ein-

[1] Eph 4, 13. Kol 1, 10. 2 Petr 3, 18.

heit des Verfassers zu verwenden, so werden sie von den andern unterschätzt, um die Echtheit leichter erweisen zu können. Die johanneischen Schriften haben wieder im Unterschied zu den synoptischen Evangelien und den paulinischen Briefen ihre Eigenheiten, die andern katholischen Briefe tragen gleichfalls ein besonderes Gepräge. Es genügt hierfür, an das Verhältnis des Jakobusbriefes zum Römerbriefe, an den Begriff der christlichen Hoffnung im ersten Petrusbriefe zu erinnern.

Die moderne Theologie hat sich daher gewöhnt, von besondern Lehrbegriffen der neutestamentlichen Schriftsteller zu reden. Gewiß ist damit die Unterscheidung zu weit getrieben, aber zu leugnen ist nicht, daß in der formellen Auffassung und Darstellung der Grundwahrheiten des Evangeliums sowohl bei den einzelnen Schriftstellern als im Neuen Testamente überhaupt ein Fortschritt wahrzunehmen ist. Die Apostel erscheinen nicht bloß als die Zeugen der Reden und Taten Jesu, nicht bloß als die passiven Organe des Heiligen Geistes, sondern sie haben auch die Einsicht in die Lehren und Tatsachen und werden vom Geiste Gottes immer mehr angeleitet, die ganze Ökonomie der göttlichen Offenbarung zu erfassen und den Gläubigen als himmlische Weisheit zur Befestigung des Glaubens mitzuteilen.

Die nachapostolische Zeit trat das volle Erbe der von den Aposteln mündlich und schriftlich verkündigten Offenbarung an. Sie fand kein systematisch geordnetes und bis ins kleinste ausgeführtes Lehrgebäude vor, aber es waren doch nicht bloß Tatsachen, deren Verständnis erst durch den menschlichen Geist zu suchen gewesen wäre, es waren nicht bloß der Fassungskraft der Zeitgenossen entlehnte Formen, welche beliebig umgebildet werden könnten und allen Wandlungen des menschlichen Denkens und Wissens ausgesetzt wären. Weder ist anzunehmen, daß die Kirche erst allmählich zum Bewußtsein des dogmatischen Gehaltes der von den Aposteln überlieferten Offenbarung gekommen sei (Newman), noch kann behauptet werden, die Kirche habe von Anfang an und immer ein klares und bestimmtes Bewußtsein aller ihrer Dogmen gehabt (Bossuet). Die erste Annahme verkennt den tiefen Gehalt der neutestamentlichen Schriften und das lebendige Glaubensbewußtsein wie das ganze christliche Leben der alten Kirche, die andere Behauptung verschließt die Augen vor den großen, weite Kreise ziehenden dogmengeschichtlichen Entwicklungen, wie solche z. B. das theologische, christologische, anthropologische Dogma aufweisen [1].

---

[1] Newman, Über die Entwicklung der christlichen Lehre, übers. von Brühl, 1846. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I (1873) 263, gegen das volle und klare Bewußtsein aller Glaubenslehren bei den Aposteln; Schäzler, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen

Wie diese Entwicklungen nicht hätten entstehen und erhalten werden können, wenn nicht die festen Prinzipien gelegt und die einzelnen Momente des Dogmas durch die Offenbarung und Kirchenlehre gegeben gewesen wären, so wären sie unerklärlich, wenn, ich will nicht sagen theologisch, sondern kirchlich, die volle Klarheit über ihre Bedeutung schon vorhanden gewesen wäre. Man kann weder allein die Schlechtigkeit der Häretiker, von denen Bossuet mit Augustin sagt, sie seien nicht schlechte Menschen, sondern gescheite Köpfe gewesen, dafür verantwortlich machen, noch ein späteres Verschwinden gewisser Wahrheiten aus dem Gedächtnisse ganzer Generationen in Anspruch nehmen. Finden sich nicht auch bei Gutgesinnten in manchen Glaubensfragen Schwankungen vor? War es nicht den Häretikern möglich, sich auf einzelne Aussprüche der Heiligen Schrift und früherer Väter zu berufen? Ist in Wirklichkeit alles so deutlich und eindeutig ausgesprochen? M. Canus verweist beispielshalber auf das Hervorgehen des Heiligen Geistes aus Vater und Sohn, auf die unmittelbare Anschauung Gottes nach dem Tode, auf die unbefleckte Empfängnis Mariä. Die Sakramentenlehre und die Lehre von der Kirche bieten manche derartige Probleme. Selbst das apostolische Symbolum hat Wandlungen erlebt.

10. Die Heilige Schrift war ganz besonders geeignet, den Glaubenslehren auch eine bleibende Form zu sichern. Denn obwohl sie nach Sprache und Denkungsart einem einzelnen Volke, dem semitisch-hellenistischen Judentume, angehört, so betrifft doch der Einfluß dieses mehr zufälligen und vorübergehenden Faktors nur die Nebendinge, die Grenzgebiete zwischen Offenbarung und weltlicher Weisheit. Daraus erklärt es sich, daß die Kirche bei der Bestimmung der Glaubenslehre nur ungern von dem Wortlaute der Heiligen Schrift abgewichen ist. Nicht selten bemerken die Väter, man dürfe über das Göttliche nichts glauben, als was in der Schrift darüber geoffenbart sei. „Denn was die göttlichen und heiligen Geheimnisse betrifft", sagt Cyrill von Jerusalem, „so darf durchaus nichts ohne die göttlichen Schriften vorgetragen werden, und darf man sich nicht durch bloße Überredungskünste und Wortmacherei bestimmen lassen. Denn die das Heil wirkende Kraft unseres Glaubens stammt nicht aus einem noch so geschickt ausgedachten Vernunftbeweise, sondern aus dem Beweise aus den göttlichen Schriften."

Pseudo-Dionysius hat den Scholastikern den Satz überliefert, es sei niemand gestattet, daß er etwas über die überirdische und geheime Gottheit sage oder auch nur denke, außer dem, was uns durch Gott aus

---

Glaubens, 1867, 296; Bautz, Grundzüge der kath. Dogmatik I² (1879) 59, dafür. Vgl. Schmid, Wissenschaft und Autorität, 1868, 134 ff. Kleutgen, Theol. III 956 ff; V² 586 ff. Bougaud, Die Kirche Jesu Christi, 1897, 167 f.

den heiligen Schriften erklärt worden ist. Auch Pseudo-Basilius rät: „Dem, was geschrieben ist, glaube, was nicht geschrieben ist, untersuche nicht." „Denn", meint der hl. Augustinus, „wo über den dunkelsten Gegenstand disputiert wird, muß sich die menschliche Vernunft zurückhalten, wenn nicht sichere und klare Beweise der heiligen Schriften zur Seite stehen."[1] Die heiligen Schriften gelten denn auch bei vielen als Hindernis des Fortschritts in der Religion, bei andern als die konservativen Grundlagen, ja als Mittel des Fortschritts[2].

11. Indes beziehen sich diese und viele andere Aussprüche der Väter besonders auf die streng theologische Frage, auf die Geheimnisse. Indem sie den Gegensatz zur vernünftigen Erkenntnis, zur menschlichen Erfindung hervorheben, wollen sie jede Veränderung der Glaubensgeheimnisse durch menschliche Weisheit abwehren, aber nicht die unter dem Beistande des Heiligen Geistes sich vollziehende, auf die Heilige Schrift sich stützende kirchliche Ausbildung des Glaubensinhaltes verhindern und verwerfen. Im Gegenteil mußte sich diese als ein Bedürfnis herausstellen, sobald konkrete Fragen des Glaubens und der Sitten durch die veränderten Verhältnisse hervorgerufen wurden. Wie der einzelne Gläubige je nach dem Stande seiner Bildung das Bedürfnis hat, den Glauben sich zu vermitteln, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten, weil erst das zum Glauben hinzutretende Wissen die Wissenschaft der Wahrheit vollendet, so hat auch die Gemeinschaft der Gläubigen den Glaubensinhalt zu entwickeln, zu erfassen, zu durchdringen.

Anfangs wurde die Predigt den verhältnismäßig geringen Bedürfnissen der ersten Gemeinden entsprechend vorgetragen. Die Kontroversen konnten sich nur auf den Gegensatz zum Judentum und Heidentum beziehen. Das Christentum war mehr im praktischen Leben der Kirche als im Geistesleben der Gelehrten ausgeprägt, mehr im Tugendleben als in der theoretischen Spekulation wirksam. Je zahlreicher aber die Berührungen mit der heidnischen Welt wurden, desto stärker mußte der Gegensatz zur Weltweisheit hervortreten und desto dringender das Bedürfnis werden, die einzelnen Glaubenswahrheiten gegen alle Zweifel von innen und außen zu befestigen und vor allen Mißverständnissen und Mißdeutungen zu sichern. Beide Faktoren, die häretischen Bestreitungen und Leugnungen wie

---

[1] Vgl. Petavius, Prolegomena 1, 7. M. Canus, Loci theol. 3, 1.

[2] Vgl. M. Müller bei Schanz, Religion und Entwicklungslehre, im Philos. Jahrb. 1892, 269 ff; Theol. Quartalschr. 1905, 1 ff. Nach Kant, Schopenhauer u. a. gehen nur solche Religionen unter, welche keine Urkunden haben; nach Schell, Kath. Dogm. I (1889) 58 f fördert die Schrift den Fortschritt, während der Traditionalismus ihn hindert. Anders S. 66.

das dem lebendigen Glauben immanente Streben zur vollen Entfaltung, haben zusammengewirkt, um der Lehre und dem Kultus des Christentums eine fortschreitende allseitige Ausbildung zu verschaffen.

Es wurde schon früher darauf hingewiesen, daß die christlichen Apologeten gegen den Vorwurf, das Christentum sei eine unnötige Neuerung, eine doppelte Antwort bereit hatten. Sie beanspruchten für dasselbe ein höheres Alter, als der Götzendienst und die Philosophie aufweisen konnten, weil die alttestamentliche Offenbarung die Vorbereitung und die menschliche Vernunft mit ihrer natürlichen Gotteserkenntnis die Voraussetzung waren. Aber sie verteidigten auch das Recht des Fortschrittes in allen menschlichen Dingen, auch im religiösen Leben. Stillstand gilt auch hier als Rückschritt. Unbeschadet der absoluten Wahrheit des Christentums kann auch in der Ausbildung der christlichen Wahrheit ein Fortschritt stattfinden und muß ein solcher stattfinden, wenn der religiöse Geist lebendig ist, wenn der Gottmensch in seiner Kirche fortlebt. Konservatismus und Fortschritt bedingen sich auch hier gegenseitig.

12. Von jeher hat man es geliebt, in der Ausführung dieses Gedankens sich an Vinzentius von Lirinum, der zuerst eine Theorie über das kirchliche Glaubensleben zu geben suchte, anzuschließen. Er stellt in seinem Kommonitorium beide Momente nebeneinander, um ihren inneren Zusammenhang und ihre Wechselwirkung anschaulich zur Darstellung zu bringen. Unzweifelhaft steht es ihm fest, daß die Kontinuität der Wahrheit bis zu den Aposteln hinaufreicht. Nur das ist als kirchlicher Glaubenssatz festzuhalten, was überall, was immer, was von allen geglaubt worden ist. Soll aber in der Religion allein jeder Fortschritt fehlen, während sonst überall ein solcher angestrebt und teilweise auch erreicht wird? Darauf gibt Vinzentius zur Antwort: „Gewiß (ist in der Kirche Christi ein Fortschritt der Religion vorhanden), und zwar ein sehr großer. Denn wer ist den Menschen so neidig, Gott so verhaßt, daß er dieses zu hindern wagte? Doch so, daß es wirklich ein Fortschritt des Glaubens ist, nicht eine Veränderung. Zum Fortschritte gehört nämlich, daß eine jegliche Sache sich in sich selbst ausbilde, aber zur Veränderung, daß etwas aus einem in das andere umgewandelt werde. Es muß also wachsen und viel und stark fortschreiten die Einsicht, das Wissen, die Weisheit sowohl der einzelnen als aller, sowohl des einen Menschen als der ganzen Kirche nach den Stufen der Alter und der Zeiten; jedoch in seiner Art, nämlich in demselben Dogma, in demselben Sinn und demselben Gedanken, so daß man neu (nove), aber nicht neues (nova) sagt.“ [1]

---

[1] Vinc. Lir., Comm. 3, 28. Vgl. die Ausgabe von Jülicher 1895, IX ff.

Zur Vergleichung verwendet er das Gesetz des körperlichen Wachstums als Bild für das Gesetz der Religion der Seelen. Die Körper entwickeln im Laufe der Jahre ihre Anlage mehr und mehr, bleiben aber wesentlich doch dieselben. Es ist ein großer Unterschied zwischen der Blüte der Jugend und der Reife des Alters, aber doch werden dieselben Greise, welche vorher Jünglinge gewesen sind. Ebenso ist der Baum verschieden vom Strauche, dieser vom Samen, dennoch ist er aus diesem herausgewachsen. Diese Bilder zeigen, daß Vinzentius wie im einzelnen so in der Kirche ein fortschreitendes Wachstum annimmt, unbeschadet der unvergänglichen, absoluten Offenbarung. Er meint nicht nur, „daß die Erkenntnis, welche wir durch den Glauben an das Dogma besitzen, in jedem einzelnen und in der Gesamtheit der Gläubigen wachse und so das durch den Glauben aufgenommene und festgehaltene Dogma sich gleich einem Lebenskeim zu immer reicherer Erkenntnis entfalten soll“[1], sondern er spricht von einem wirklichen Fortschritte der Religion. Gewiß ist auch nach ihm das Dogma ein Lebenskeim, der im einzelnen und in der Gesamtheit zur Entwicklung strebt; aber die Frage ist gerade die, ob dieses Dogma, welches später genau formuliert wurde, ob alle diese Dogmen von Anfang an klar und deutlich im Bewußtsein der Kirche vorhanden waren, ob nur die theologische Erkenntnis, die theologische Wissenschaft fortgeschritten sei, und nicht auch die kirchliche Glaubenslehre.

13. Zwischen beiden besteht natürlich kein Gegensatz, im Gegenteil eine Wechselwirkung, wie für die abendländische Kirche das Beispiel eines hl. Augustinus und Thomas zeigt; aber beide sind nicht identisch. Die lehrende Kirche wird nicht lediglich durch die theologische Wissenschaft bestimmt, unter den verschiedenen Ansichten immer jene zum Dogma zu erheben, welche zur Zeit die tauglichste ist und der Wahrheit oder Idee der geoffenbarten Sache am nächsten kommt, aber die Kirche wird doch der Lehrentwicklung entsprechend die Entscheidung treffen, welche am besten geeignet ist, dem Mißverständnisse und Irrtume zu begegnen und der Belehrung und Erbauung der Gläubigen zu dienen. Wenn man die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist zugibt, so läßt sich nicht bestreiten, daß die dogmatischen Lehren, welche die Kirche nach und nach über denselben Glaubenspunkt festgestellt hat, denselben immer allseitiger

---

[1] Kleutgen, Theol. III 968. Staudenmaier, Dogmatik I (1844) 63 ff 117 ff. Heinrich, Dogm. Theol. II² (1882) 53. Vatican., Serm. 3, c. 4. Collectio Lacensis VII (1890) 537. Newman, Essay on the development of Christian doctrine, 1845. Voisin, L'Apollinarisme, 1901, 395 ff. Oltramare, L'Evolutionisme et l'histoire des religions: Revue de l'hist. des rel. II (1901) 174 ff.

und tiefer erfassen und den Fortschritten der Wissenschaft entsprechend deutlicher und bestimmter herausstellen. Die Gewohnheit der Kirche, so weit als möglich sich der Worte der Heiligen Schrift in ihren Entscheidungen zu bedienen, verrät die ängstliche Sorgfalt, durch neue Ausdrücke nicht den Schein einer Neuerung in der Lehre zu erwecken, aber die Notwendigkeit solcher Definitionen beweist, daß es nicht immer so leicht war, den Glaubensinhalt einfach positiv adäquat darzustellen. Wenn auch die dogmatischen Erklärungen nur den wahren Sinn des göttlichen Wortes schärfer bestimmen sollten, so liegt derselbe doch nicht immer auf der Oberfläche.

Schon der Apostel Paulus hat die Kirche mit einem lebendigen Organismus verglichen. Er muß immer weiter wachsen, sich wie äußerlich ausdehnen, so innerlich entwickeln, ohne daß er dadurch ein anderer würde. Wie ihm alle Kraft und Gnade zur vollen Lebenstätigkeit vom Haupte, welches Christus ist, zufließt, wie er vom Geiste der Wahrheit erleuchtet und gestärkt ist, so muß er stets neues Leben entwickeln, ohne der Gefahr ausgesetzt zu sein, die göttliche Kraft seines Glaubenslebens gegen menschliche Erfindungen und Bestrebungen zu opfern. Durch diese eigentümliche Verbindung des anvertrauten Glaubens mit der fortschreitenden Ausbildung seines Inhaltes unterscheidet sich die Kirche ebenso von allen rationalistischen Richtungen, welche in der Glaubenshinterlage nur eine Form der jeweiligen geistigen Erkenntnis finden wollen, wie von der griechischen Kirche, welche stationär am Hergebrachten festhält, und von der protestantischen Kirche, welche das Christentum wieder auf die Stufe des 1. Jahrhunderts zurückversetzen, den ganzen lebendigen Strom des geistigen Denkens und der kirchlichen Entwicklung auf seine Quelle zurückdämmen wollte. Bemerkt doch selbst Strauß[1]: „Das trockene Stehenbleiben bei den Bestimmungen der Schrift im Glauben und kirchlichen Leben, wozu einige Lehrer, namentlich der antiochenischen Schule, ermahnten, wäre nur ein Vergraben des Pfundes gewesen: der Geist konnte seiner Natur nach nicht anders, als dasjenige, was in der Schrift unbestimmt vorlag, in nähere Bestimmungen entwickeln, oder auch, was dort infolge temporeller und nationaler Verhältnisse eine Fassung erhalten hatte, die dem späteren veränderten und erweiterten Kreise nicht mehr zusagte, umbilden (!); wovon freilich nur die erstere Seite ins Bewußtsein trat.“ Harnack tadelt an der katholischen Kirche, daß sie sich dem geschichtlichen Gange der Dinge anpasse wie keine andere; sie bleibe immer die alte — oder erscheine doch so — und werde immer neu. Loisy findet es

[1] Glaubenslehre I 108. Vgl. dagegen Kuhn, Einleitung 130 ff. Harnack, Wesen des Christentums, 1902, 159 f. Loisy, Evangelium und Kirche, 1904, 98.

interessant, einem liberalen Protestanten und Gelehrten zu begegnen, der zur Ansicht neigt, die Kirche ändere sich zu sehr.

Der Rationalismus mit seiner Annahme einer unendlichen materiellen Entwicklungsfähigkeit des Christentums hätte recht, wenn es keine übernatürliche Offenbarung gäbe, welcher der Geist Gottes auch den adäquaten Ausdruck verleihen und in der Kirche die unfehlbare Auslegung sichern kann; der irrationale Supernaturalismus der protestantischen Orthodoxie wäre im Rechte, wenn kein lebendiger Geist in der Kirche wirkte. Beides ist unrichtig. Auch in beschränkter Form kann eine absolute Wahrheit niedergelegt sein, aber nur der Geist, welcher sie eingegeben hat, kann sie unfehlbar auslegen und für die veränderten Verhältnisse fruchtbar machen. Es ist ja in gewissem Sinne richtig, wenn gesagt wird: „Die 1000 Wurzelfasern, die ihn (den Baum) jetzt tragen, haben sich nicht von unten aus zusammengefunden, um in einer einfacheren Struktur als Stammknoten zusammenzuschießen, wie es scheinen könnte, sondern dieser Stammknoten bestand zuerst als einfache Zelle, und er trieb in immer neuen und immer zarteren Verzweigungen die Stützen des zukünftigen Baumes in die Tiefe hinab. Das Wurzelfäserchen tastete im Boden nach Nahrung, und wo es solche findet, da treibt es weiter. Die Faser kommt aus dem Baume, der Nahrungsstoff von außen."[1] Allein die Wurzel nimmt nur die ihr zuträgliche Nahrung auf und verwandelt sie in die Substanz des Baumes.

14. Hätte aber der religiöse Geist in den nach der Erkenntnis der höchsten Wahrheit strebenden Vätern nicht von selbst eine solche Entwicklung veranlaßt[2], so hätten ihn die Irrlehren dazu genötigt. Man ist zwar gewöhnt, die häretischen Lehren als Phantasiegebilde überspannter Geister oder als Ausgeburt eines unbotmäßigen, verirrten Willens anzusehen, darf aber doch nicht vergessen, daß dies nicht immer, und namentlich nicht für den Anfang, zutrifft. Die Irrlehren hatten wenigstens teilweise in der bestehenden Lehre und Einrichtung eine Voraussetzung, einen Anhaltspunkt gefunden. Der Irrtum bestand eben darin, daß die Häretiker nur diese eine Seite mit Vernachlässigung oder Verleugnung der andern Seite festhielten und ins Extreme steigerten[3]. Der einmalige Widerspruch sorgte

---

[1] Lippert, Christentum, Volksglaube und Volksbrauch, 1882, 56 f. Vgl. dagegen Harnack, Das Christentum und die Geschichte: Reden und Aufsätze II (1904) 3 ff. Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 174 ff.

[2] Schell, Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung des dreieinigen Gottesbegriffes und der biblischen Schöpfungsgeschichte[2], 1898. Dörholt, Über die Entwicklung des Dogma und den Fortschritt in der Theologie, 1892.

[3] Hagemann, Die römische Kirche, 1864, 21. Greg. Naz., Ep. 43, 68.

dann für die weiteren Verirrungen. Die Väter sprechen häufig das Verdammungsurteil über die Häresie aus, aber sie anerkennen doch das negative Verdienst, welches dieselbe sich um indirekte Förderung der Lehrentwicklung erworben hat, und raten, nicht zu sehr am Ausdrucke hängen zu bleiben, denn nicht so fast an diesem als in den Sachen liege das Heil. Auch die Evangelien hätten eine verschiedene Darstellung.

Das apostolische Wort: „Es muß Häresien geben" (1 Kor 11, 19) haben die Väter vielleicht in Erinnerung an Heraklits Ausspruch, daß der Streit der Vater der Dinge sei, oft in dem Sinne gefaßt, daß die Irrlehren dazu da seien, die Erforschung und Erklärung der christlichen Wahrheiten zu fördern. Tertullian bemerkt, die Häresie sei entweder eine Aufforderung an die Kirchenlehrer zu einer neuen Entwicklung der Lehre oder eine Strafe für das Versäumnis einer notwendigen Entfaltung des christlichen Bewußtseins. Origenes findet in den Sekten das notwendige Ergebnis der Vermählung des menschlichen mit dem göttlichen Geiste. „Da nun die Menschen, und zwar nicht bloß die arbeitenden und dienenden Klassen, sondern auch viele aus den gebildeten Ständen Griechenlands, in dem Christentume etwas Ehrwürdiges sahen, so mußten notwendig Sekten entstehen, nicht einfach aus Lust am Streit und Widerspruch, sondern weil mehrere Gelehrte in die Wahrheiten des Christentums tiefer einzudringen sich bestrebten." Und der hl. Augustinus bemerkt einmal, die einzelnen Häresien haben der Kirche eigene Fragen aufgedrängt, damit im Kampfe gegen dieselben die Heilige Schrift fleißiger verteidigt werde, als es geschähe, wenn keine solche Nötigung vorläge[1].

Er hat auch an sich selbst die Erfahrung gemacht, daß das eigene Glaubensbewußtsein im Kampfe mit den Gegensätzen geläutert, vertieft, vervollkommnet wird. Denn er bekennt von sich, daß ihn der Pelagianismus zu einem Verteidiger der Gnade gemacht, ihn zu einem wachsameren, aufmerksameren Studium der Heiligen Schrift angespornt habe. Ebenso gesteht er, daß er durch den Semipelagianismus erst veranlaßt worden sei, seine Aufmerksamkeit auf den Anfang des Glaubens zu lenken. Wie Augustinus deshalb Veranlassung hatte, Retraktationen zu schreiben, so verlangte er auch von seinen Gegnern, sie sollen bei der Beurteilung seiner eigenen und der Lehre der früheren Väter über die göttliche Gnade den Gegensatz beachten, gegen welchen sie die christliche Wahrheit zu verteidigen hatten[2].

---

[1] Staudenmaier, Die christliche Dogmatik I 97 ff 105 f.

[2] Tert., De praescr. 39. Orig., C. Cels. 3, 12. Aug., De civ. Dei 16, 2, 1; Enn. in Ps. 55, 22; Ep. 143, 2; De praed. 4, 8; De dono pers. 20 f;

Wie die Judaisten in Galatien dem Apostel Veranlassung gaben, die Lehre von der Kraft des Glaubens in der Liebe genauer darzustellen, die Erhabenheit des Neuen Bundes über die Einrichtungen des Alten Bundes lebendig zu schildern, die Spaltungen und Streitigkeiten in Korinth, das Verhältnis der Gnadengaben zu dem einen Gott und Herrn ins Licht zu setzen, die Gefahren in Rom und andern Gemeinden, sein Evangelium genauer darzulegen, so trugen die gnostisch-manichäischen Verirrungen zur besseren Erkenntnis des Verhältnisses Gottes zur Welt, zum Bösen, des Verhältnisses der Erlösung zur Schöpfung bei[1]. Bezeichnet man doch neuerdings die Gnostiker als die ersten Dogmatiker und Exegeten, durch welche erst die systematische Ausbildung des Glaubensinhaltes und die genauere Fixierung des Kanons den Anstoß erhalten haben[2].

Folgten die kirchlichen Entscheidungen manchmal auch ziemlich später, wenn sie nicht bereits im Symbolum explizite oder implizite vorlagen, so waren sie doch durch den Kampf der theologischen Kreise und der kirchlichen Lehre vorbereitet und wurden von der Theologie biblisch-traditionell und rationell erklärt. So bemerkt der hl. Augustinus über den Ketzertaufstreit: „Wie hätte dieser Gegenstand, der durch solche Nebel der Streitigkeiten eingehüllt war, zur klaren Darlegung und Bestätigung eines Plenarkonzils gebracht werden können, wenn er nicht länger in den Gegenden des Erdkreises durch viele Disputationen und Besprechungen der Bischöfe an verschiedenen Orten durchgearbeitet worden wäre?[3] Gingen manchmal die Verteidiger des Glaubens dadurch etwas zu weit, daß sie dem Gegensatze die entgegengesetzte Seite gegenüberstellten und die gemeinsame Wahrheit als selbstverständlich voraussetzten, so haben sie das Beispiel des Gärtners nachgeahmt, welcher das vom Sturme gebogene Bäumchen nach der andern Seite zurückbeugt, um ihm wieder die gerade Richtung zu verschaffen. Sie hatten nicht nötig, das, was nicht bestritten wurde, zu verteidigen. Die Kirche hat dagegen in ihren Entscheidungen die Extreme vermieden, wie gerade ihr Verhalten zu der Gnadenlehre des hl. Augustinus beweist[4].

De vera rel. 8, 15; Retract., Prol. n. 2. Vgl. Petavius, De paen. 2, 7, 2. Kleutgen, Theol. III 883 ff 955 ff. Kuhn, Einleitung 166 ff.

[1] Möhler, Symbolik[6], 1843, 371. Hagemann, Die römische Kirche 19 ff.

[2] Harnack, Dogmengeschichte I[2] 188. Dagegen Kunze, Glaubensregel 312 ff 390. Voisin, L'Apollinarisme 47.

[3] De bapt. 2, 12 ff.

[4] Kuhn a. a. O. 161 ff.

III. Der Gang der kirchlichen Lehrentwicklung.

15. Diese durch innere und äußere Motive geforderte und beförderte Lehrentwicklung läßt sich in den wichtigsten Glaubenswahrheiten wie im ganzen Leben der Kirche in gleicher Weise verfolgen. Gewöhnlich lassen sich die Entwicklungsstadien angeben, welche den einzelnen Momenten des späteren Begriffes des Dogmas entsprechen und in der Regel den widersprechenden Häresien gegenüber der Reihe nach klarer herausgestellt worden sind. Eine Vergleichung des apostolischen Glaubensbekenntnisses mit dem nicäno-konstantinopolitanischen, dem chalcedonensischen und athanasianischen kann einem jeden die Sache, um welche es sich hier handelt, auf den ersten Blick klar machen. Sie zeigt uns den Gang der Entwicklung der beiden in der Heiligen Schrift unzweifelhaft gelehrten wichtigsten Lehrpunkte, des theologischen und christologischen Dogmas. Das theologische Dogma, welches die Gottheit des Sohnes und Heiligen Geistes neben der Gottheit des Vaters lehrt, aber von der Einheit Gottes ausgeht, mußte nicht bloß gegen die Bestreitungen der Monarchianer durch Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn verteidigt werden, sondern förderte auch eine Erklärung des Verhältnisses der einzelnen Personen zum einen göttlichen Wesen und zueinander. Indem den subordinatianischen Arianern gegenüber die Homousie des Sohnes mit dem Vater, den Pneumatomachen gegenüber die Homousie des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn ausgesprochen wurde und die Zeugung und die Prozessio als die entscheidenden Akte für die persönliche Unterscheidung angegeben wurden, so blieb nur noch das Verhältnis zwischen dem Sohn und dem Heiligen Geiste näher zu bestimmen. Dies geschah durch die Lehre vom Hervorgehen aus Vater und Sohn, wodurch die abendländische Kirche im Widerspruche mit der griechischen, aber in Übereinstimmung mit den Grundlehren der Heiligen Schrift die dogmengeschichtliche Entwicklung zum Abschlusse brachte.

Die Entwicklung des christologischen Dogmas hat nicht geringere Wogen aufgeregt. Es galt zuerst gegen die Ebioniten die wahre göttliche Natur, gegen die Doketen die wahre menschliche Natur in Christus zu verteidigen. Beide Naturen mußten aber auch unverkürzt festgehalten werden, so schwierig es auch schien, das volle göttliche Wesen mit der vollkommenen Menschennatur zu vereinigen. Der Arianismus, welcher die menschliche Natur um die Seele verkürzte, um an deren Stelle die göttliche Natur zu setzen und diese zugleich in den Kreis des Geschöpflichen herabzuziehen, mußte schon wegen des Verstoßes gegen das theologische Dogma zurückgewiesen werden. Der Versuch des Apollinaris, durch Beseitigung des menschlichen Geistes die Vereinigung beider Naturen zu einer Person

begreiflicher zu machen, verfehlte sich gegen die klare Lehre der vollkommenen Menschheit Jesu. Waren aber dadurch beide vollkommene Naturen festgehalten, so mußte auch die äußerliche, moralische Verbindung derselben im Nestorianismus, welche zu einer Doppelpersönlichkeit führte, wie die Vermischung oder Verschmelzung im Monophysitismus bekämpft werden. Die Lehre von der Vereinigung beider Naturen in der einen Person des Logos war das Ergebnis dieser bewegten Entwicklung. Kein besseres Glück hatten die späteren Versuche, welche die Konsequenzen dieser Definition abschwächen wollten, indem sie nur einen Willen und eine Wirksamkeit annahmen (Monotheletismus).

Ist es nicht auffallend, daß selbst bei diesen Grunddogmen des Christentums eine so lange Entwicklung unter Kämpfen, welche den ganzen Orient in Aufruhr brachten, stattgefunden hat? Für denjenigen gewiß nicht, welcher aus der Geschichte der alten Kirche weiß, welche gewaltige Anstrengung notwendig war, um die heidnische Weisheit zu überwinden und in den Dienst der christlichen Theologie zu stellen. Wenn auch die Häretiker vom Christentume ausgingen, so haben sie doch die Lehren der orientalischen und griechischen Philosophie benutzt, um den einfachen Glauben des Christentums ihrer Spekulation dienstbar zu machen. Gerade bei diesen Glaubenswahrheiten ist der einfache Glaubensinhalt ganz deutlich in Schrift und Tradition ausgesprochen. Hier gilt, was Tertullian von den Häretikern sagt: „Dort also ist auch die Verfälschung der Schriften, wo die Verschiedenheit der Lehre gefunden wird. Diejenigen, welche die Absicht hatten, anders zu lehren, zwang die Notwendigkeit, die Beweismittel der Lehre anders zu ordnen.“ [1] Der Verfasser des Kleinen Labyrinth (Hippolyt, oder Cajus?) verweist die Artemoniten auf die Schriften der apostolischen Väter und Apologeten, in welchen allen Christus als Gott verehrt wird.

16. Es könnte scheinen, daß der dogmengeschichtliche Prozeß wie im einzelnen, so auch im ganzen seinen Höhepunkt und Abschluß erreiche und demgemäß mit einer gewissen Zeit ein Stillstand eingetreten sei. Die Protestanten haben dies auch damit behauptet, daß sie die drei ältesten Symbole als richtigen Ausdruck der Schriftlehre anerkannten, aber die weitere Dogmenentwicklung ablehnten. Haben sie nicht selbst die alten Konzilien für sich? Die allgemeine Synode von Ephesus verordnete unter Androhung des Bannes und der Absetzung, daß kein anderes als das nicänische Symbolum gebraucht werden dürfe [2]. Die Synode

---

[1] De praescr. 37. Zum Labyrinth vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, 1853, 3 ff. Langen, Römische Kirche I (1881) 204.

[2] Mansi IV 1358. Hefele, Konziliengeschichte II² (1875) 207.

zu Chalcedon bestätigte aufs neue die Glaubensregel von Nicäa und Konstantinopel und die Erklärung dieses Symbolums, welche Cyrill zu Ephesus gegeben, hat aber doch ihrerseits das Kapitel von der Vereinigung beider Naturen in einer Person weiter ausgebildet. Immerhin ist seit 451 in der griechischen Kirche das Symbolum als starre Formel zur Herrschaft gelangt[1].

Dagegen bemerkt der hl. Thomas[2], die allgemeinen Synoden haben dieses Verbot des Ephesinums in der Regel nicht befolgt, weil sie es für geboten erachteten, den Häresien gegenüber den Glauben bestimmter zu formulieren. Die Geschichte des Filioque liefert ein Beispiel für dieses doppelte Verhalten der Kirche. Dasselbe wurde zuerst zu Toledo (447?) in ein Glaubensbekenntnis aufgenommen, aber erst später (589) daselbst dem konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse eingefügt. Nichtsdestoweniger weigerte man sich in Rom noch mehrere Jahrhunderte hindurch, diese Aufnahme gutzuheißen, weil man nicht ohne zwingenden Grund gegen das Verbot der Synode handeln wollte, so sehr man auch der Überzeugung war, daß diese Fassung der adäquate Ausdruck des biblisch-kirchlichen Glaubens sei. Im Streite mit den Griechen bildete denn auch nachmals das Filioque einen stehenden Vorwurf der Glaubensfälschung. Denn eigentümlicherweise meinen die Morgenländer, welche das älteste Symbolum, das apostolische, gänzlich verloren haben, die Abendländer, welche dasselbe neben dem nicäno-konstantinopolitanischen Symbolum selbst in der Liturgie bewahrt haben, seien vom alten Glauben abgefallen. Sie verkennen aber gänzlich, daß die Konzilsbeschlüsse ebenso einer Erläuterung fähig und bedürftig sind wie die Heilige Schrift[3].

Wie könnte auch der Geist der Kirche vor der Vollendung der Welt zu einem Stillstand verurteilt werden? Nie kann das Glaubensleben in der Kirche zu einer „toten Monotonie“ herabsinken. Ich will nicht daran erinnern, daß durch die Ausbreitung des Christentums unter fremden Völkern der kirchlichen Lehrtätigkeit wieder neue Aufgaben gestellt werden, aber auch der Fortschritt der allgemeinen Bildung nicht weniger als neue Häresien, welche in neuer Form alte Irrtümer wiederholen, laden die theologische Wissenschaft zu tieferer Ergründung des Dogmas, das Lehramt zu genaueren Bestimmungen ein. Ist der Inhalt des Dogmas, weil göttlich, unerschöpflich, und ist die Vernunft als eine lebendige Kraft von Natur aus zu ununterbrochener Tätigkeit angelegt, so wird es für jede

---

[1] Kunze, Glaubensregel 259.

[2] S. theol. 2, 2, q. 1, a. 10; C. Gent. 4, 45, 2. Annales de phil. chrét. 1901, Mars, 654 ff.

[3] Granderath-Kirch, Geschichte des vatikan. Konzils II (1903) 105.

weitere Kulturstufe wieder eine neue Aufgabe sein, den Inhalt des ein für allemal festgestellten Dogmas durch den dogmenhistorischen Nachweis und die spekulative Begründung dem Bewußtsein der Zeit als die unvergängliche Wahrheit nahe zu bringen. Denn nicht „metaphysische Typen" wurden dogmatisch fixiert und stabilisiert, sondern Offenbarungswahrheiten mit Hilfe der Vernunftwissenschaft. Dieser erwachsen mit dem Fortschritte neue Aufgaben.

17. Dies läßt sich besonders leicht am soteriologischen Dogma zeigen. So sehr die Gnade in der Heiligen Schrift als das einzige Mittel des Heiles in Christus gepriesen wird, so ist doch ihr Verhältnis zu den guten Werken und dieser zu der Rechtfertigung im Glauben und in den Sakramenten zwar thetisch ausgesprochen, aber nicht näher erklärt. Weder die allgemeine Gnadenlehre noch die Sakramentenlehre waren von vornherein ganz ausgebildet. Die in der klassischen Weisheit erzogenen griechischen Väter waren von Haus aus gewöhnt, die Tugend vorwiegend als Werk des Menschen zu fassen. Der anthropologische Dualismus der Gnostiker und Manichäer bestimmte sie noch mehr, die menschliche Freiheit und Tätigkeit zu betonen. Daher finden sich bei ihnen öfter Ausdrücke, welche die Prävenienz der Gnade nicht hinlänglich wahren. Als aber die Pelagianer die Freiheit über die Gnade erhoben, das Christentum nicht mehr als eine Heilsanstalt für das ewige Leben, sondern nur als ein moralisches Mittel für die bessere und leichtere Erfassung der Lebensaufgabe betrachteten, so sah sich der hl. Augustinus veranlaßt, die menschliche Freiheit, welche er gegen die Manichäer verteidigt hatte, vor der Gnade mehr zurücktreten zu lassen und die Notwendigkeit der Gnade streng geltend zu machen. Selbst den ersten Anfang des Glaubens, welchen die Semipelagianer dem nach der Arznei verlangenden Sünder wenigstens wahren zu müssen glaubten, führte er konsequenterweise auf die Gnade zurück[1]. Die kirchlichen Entscheidungen haben hierin die wahre Lehre von der Gnade ausgedrückt gefunden.

War aber hiermit die Lehre von der Gnade für immer erklärt? Gewiß nicht. Im Gegenteil, noch viele Fragen harrten ihrer Lösung. Die Frage über die Art und Weise ihrer Wirksamkeit durch den freien Willen des Menschen bietet dem menschlichen Scharfsinne immer wieder fast unlösbare Rätsel, welche, vom Heiligen Stuhle unentschieden gelassen, bis auf die neueste Zeit Gegenstand vieler Untersuchungen und Kontroversen waren. Die rechtfertigende, heiligmachende Gnade in den Sakramenten war, was die Beziehung des Spenders zu der Wirkung des Sakraments

[1] Aug., De praed. 14, 27.

betrifft, schon im Ketzertaufstreite besprochen worden, sie wurde aber im Mittelalter von den Häretikern immer aufs neue zum Gegenstande des Streites gemacht. Die Reformatoren haben im Gegensatze zu der kirchlichen Lehre von der Rechtfertigung und den Sakramenten ein ganz neues Materialprinzip aufgestellt und dadurch die Kirche auf dem allgemeinen Konzil zu Trient zur Feststellung dieser Glaubenswahrheiten veranlaßt.

Mit der Lehre von den Sakramenten hängt die Lehre von der Kirche zusammen. Indem die Reformatoren die kirchliche Autorität bestritten, die sichtbare Kirche mit ihrer göttlichen Verfassung leugneten und das unmittelbare Verhältnis des Gläubigen zu Christus ohne die Vermittlung der Kirche als die Bedingung des Heiles hinstellten, wollten sie der ganzen bisherigen Heilsanstalt der Kirche den Boden entziehen, das von Christus gestiftete Reich Gottes als Reich des Antichrists darstellen. Wieder hatte die Synode von Trient die Aufgabe, die katholische Lehre von der Kirche genauer zu bestimmen und gegen die Leugnungen zu verteidigen. Und da der Abfall des 16. Jahrhunderts fortdauert und in Verbindung mit den rationalistischen Irrtümern die Autorität und den Glauben der Kirche bekämpft, so hat die Lehre von der Kirche auf dem Vatikanum eine Weiterbildung erfahren.

18. Zur kirchlichen Lehrentwicklung gehören der Kultus und die Liturgie nicht, aber weil sie als Ausdruck des kirchlichen Glaubens enge damit zusammenhängen, so müssen sie hier wenigstens erwähnt werden. Begreiflicherweise muß in diesem Gebiete die Entwicklung noch weit großartiger sein als auf dem Gebiete des Glaubens, denn der Kultus hat ja neben der Verehrung Gottes zugleich den Zweck, den sinnlich-vernünftigen Menschen religiös anzuregen und zu Gott zu erheben. Die Grundlagen des Kultus und der Liturgie sind in der Heiligen Schrift und Tradition gegeben. Der Herr selbst hat seine Jünger beten gelehrt, hat das heilige Opfer und die Sakramente eingesetzt und die Feier am Vorabende seines Leidens zu seinem Gedächtnis zu wiederholen befohlen. An diesen Mittelpunkt des Kultus mußte sich bald die übrige Sakramentsspendung, namentlich Taufe und Firmung, anschließen, wie denn auch diese regelmäßig mit der Eucharistie verbunden wurden. Die Worte des Herrn: „Gebet das Heilige nicht den Hunden hin und werfet die Perlen nicht vor die Schweine", mußten nicht nur dazu beitragen, die Feier der Mysterien den Augen der Profanen zu entziehen, sondern auch dazu auffordern, das Heiligste des christlichen Kultus mit der größten Ehrfurcht und Würde zu feiern.

Das Brotbrechen, zu welchem sich die Gläubigen in Jerusalem versammelten, wurde zu einer feierlichen gottesdienstlichen Handlung. Vom

heiligen Apostel Paulus wissen wir, daß sich die Gläubigen am ersten Wochentage (Sonntag) zum Gottesdienste versammelten. Seine Anordnungen hinsichtlich des Herrenmahles setzen voraus, daß eine regelmäßige Feier stattgefunden hat. Aus seinen Briefen geht aber auch hervor, daß die Gläubigen den Gottesdienst durch heilige Lieder und Vorträge zu verschönern und nützlich zu machen suchten. Ich will dabei weniger auf die Geistesgaben in Korinth hinweisen, die gewiß anderwärts auch nicht ganz fehlten, als vielmehr an die Andeutungen in späteren Briefen über liturgische Gebete und Gesänge erinnern. „Werdet voll Geistes", schreibt der gefangene Apostel, „untereinander redend in Psalmen und Hymnen, singend und psallierend dem Herrn mit eurem Herzen, dankend allzeit für alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus Gott dem Vater." [1] Klingt es nicht ganz wie ein religiöser Hymnus, was Paulus an Timotheus schreibt? „Und anerkannt groß ist das Geheimnis der Gottseligkeit: der (das) geoffenbart ist im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, erschienen den Engeln, verkündigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, ist aufgenommen in Herrlichkeit."

Diese Andeutungen lassen vermuten, daß nicht bloß in den judenchristlichen Gemeinden, in welchen die jüdischen Gebetsgebräuche nachwirkten, sondern auch in den heidenchristlichen der Kultus schon zur Zeit der Apostel ziemlich ausgebildet war. Daß diese Einrichtungen und Gebräuche in der nachapostolischen Zeit beibehalten und weiter ausgebildet worden sind, erfahren wir sowohl durch einzelne geschichtliche Nachrichten als aus den alten Liturgien, welche in ihren wesentlichen Bestandteilen auf die Apostel zurückgehen, deren Namen sie auch tragen. Der jüngere Plinius schreibt an Trajan, daß die Christen an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammenkommen, um Christus als einem Gotte Loblieder zu singen. Eusebius [2] berichtet, daß die Christen von Gläubigen der ersten Zeit verfaßte Lieder hätten, in welchen sie Jesus Christus lobpreisend als Gott besingen.

Für den Gottesdienst finden sich aber schon in der Lehre der Apostel und bei Justin Anweisungen und Schilderungen, welche die Lesung der Heiligen Schrift und die Feier der heiligen Eucharistie als den Mittelpunkt erscheinen lassen. Das liturgische Dankgebet enthielt die apostolische Glaubensregel, weshalb es den Namen Kanon erhielt. Tertullian beruft sich für die Liturgie nachdrücklich auf die Tradition. Diese sei die Urheberin, die stete Übung die Bestätigung, der Glaube der Befolger der

[1] Eph 5, 18—20. Kol 3, 16. 1 Tim 3, 16.
[2] Hist. eccl. 5, 28 (32), 5.

kirchlichen Disziplin. Wenn die Väter wiederholt bemerken, daß diejenigen Einrichtungen, deren Entstehung geschichtlich gar nicht nachgewiesen werden könne, notwendig auf die Apostel zurückgeführt werden müssen, so haben sie dem allgemeinen Traditionsprinzip Rechnung getragen; sie wußten aber nur zu gut, daß Kult und Liturgie sich weiter ausgebildet und entfaltet hatten, allein sie wußten auch, daß diese Entwicklung, der Lehrentwicklung parallel gehend, aus den von den Aposteln gelegten Keimen naturgemäß hervorging, sich um die Grundgeheimnisse des Christentums gleichsam wie ein duftender Blumenschmuck wand. Weil diese Geheimnisse mit den Haupttatsachen aus dem Leben Jesu eng verbunden waren, so bildete sich allmählich ein Kranz von Festtagen, welcher das Kirchenjahr mit Erinnerungen an den Erlöser wie an die Erlösten durchzog. Die Feste des Herrn, der Märtyrer, der seligsten Jungfrau, der Apostel waren geeignet, die Feier des Gottesdienstes stets neu zu beleben.

19. Sollen wir auch hier an den Unterschied der Kirchen erinnern? Schon der Osterfeierstreit hat gezeigt, daß die griechische Kirche einem toten Traditionsprinzip anheimfallen mußte. So schnell und reichhaltig die Liturgie sich entwickelte, das kräftig pulsierende Leben hörte bald auf. Die griechische Kirche ist die liturgische Kirche in besonderer Weise, in starren Formen verknöchert. Indem sie sich mit dem von den Vätern bis zu dem siebten allgemeinen Konzil (787) festgestellten ererbten Besitzstande beruhigte, ohne denselben lebendig umzusetzen, bemächtigte sich ein starres konservatives Prinzip der ganzen Kirche, welches jeden Fortschritt, damit aber auch die lebendige Pulsierung des göttlichen Lebens, wie in der Wissenschaft so auch im Kultus und in der Sitte, verhinderte. Sie kann sich rühmen, die ältesten Traditionen bewahrt zu haben; aber sie kann auch nicht leugnen, daß dadurch das Christentum zu einer Art von lebloser Antiquität, zu einem toten Zeremoniendienst herabgewürdigt ist[1]. Selbst der Bau und die Ausstattung der Kirchen können diesen archaistischen Zug nicht verleugnen. Wie ganz anders ist es in der katholischen Kirche! Wie schön verschlingen sich in ihrem Kultus die alten Einrichtungen und die neuen Formen! Wie ein ewig grüner Baum an frischer Wasserquelle treibt das kirchliche Leben immer neue, lebenskräftige Zweige; aber so mannigfaltig die Wirkungen sein mögen, so neu sie oft auf den ersten Augenblick erscheinen, stets wird es sich zeigen, daß alle auf

[1] Kattenbusch, Vergleichende Konfessionskunde I (1892) 242 f 335. Harnack, Dogmengeschichte II² 36 f 43 414. Revue des deux Mondes I (1890) 322 ff. Millet, Souvenirs des Balkans, 1891, 216 ff. Revue de l'Orient chrét. 1896, 387 ff; 1902, 618 ff.

demselben Grunde, den die Apostel gelegt haben, gewachsen sind, von derselben Kraft gespeist werden, welche Jahrhunderte hindurch den katholischen Gottesdienst beseelte![1]

Freilich, wenn man den heutigen Gottesdienst mit dem des 1. oder 2. Jahrhunderts vergleicht, wenn man die heutige Liturgie und die zahlreichen Andachten bis zu ihrer Entstehung und ersten Ausbildung hinauf verfolgt, so wird man neben den gleichbleibenden Grundzügen eine mannigfache Veränderung wahrnehmen. Aber hier gilt es noch mehr als in der Lehrentwicklung, daß man den großen Baum, welcher in vielen Jahrhunderten sich über alle Völker ausdehnte, nicht auf die Wurzel zurückschneiden darf. Niemand wird den Baum für das Samenkorn austauschen. Ist der Geist Gottes in der Kirche, so muß auch das ganze kirchliche Leben unter seiner Leitung sich entfaltet haben. Mißbräuche hat es von jeher und überall gegeben, aber seit der Reformation ist es üblich geworden, alles, was nicht der kalten Theorie entspricht, als Mißbrauch und Heidentum zu bezeichnen[2]. Trotzdem Luther „den wahren, christlichen Gottesdienst durch gottgefälliges Leben" empfohlen hat, legte er doch auf den Kultus und die Teilnahme am Kultus einen sehr entscheidenden Wert. So seien „die genuinen reformatorischen Gedanken Luthers über den rechten Gottesdienst in der evangelischen Kirche bis zum Verschwinden in den Hintergrund gedrängt, während die dem mittelalterlichen römischen Katholizismus sich anschmiegenden Gedanken Luthers in den Sprachgebrauch der evangelischen Kirche und ihrer Anschauungen übergegangen sind"[3].

20. Die katholische Kirche hat stets die Mitte gehalten zwischen den beiden Extremen, dem starren Konservatismus, welcher, wie in der griechischen Kirche, nur eine zeitlich eng begrenzte, mit den alten Konzilien abgeschlossene Entwicklung zuließ oder, wie in der protestantischen Kirche, die „wahre Weiterbildung des Christentums nur in der Zurückbildung zu seiner ursprünglichen reinen Gestalt des biblischen Urchristentums"[4] erkannte, und der unendlichen materiellen Perfektibilität, welche der gewöhnliche wie der spekulative Rationalismus

---

[1] Doct. ap. 9. Iust., Ap. 1, 65—67. Iren., Adv. h. 3, 3, 3. Tert., De cor. 4; Adv. Marc. 4, 5. Probst, Die Liturgie der drei ersten Jahrhunderte, 1870. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik I² (1894) 236 ff.

[2] Vgl. Goethe, Italienische Reise: Terni 27. Okt., Rom 2. Jan.: Werke XIX (1868) 104 132.

[3] Achelis, Studien und Kritiken, 1889, 62. Vgl. Möhler, Symbolik 359.

[4] Strauß, Glaubenslehre I 259. Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theologie in Deutschland, 1891, 51 68. Dorner, Geschichte der protest. Theologie, 1867, 747 f 758 760.

behauptet[1]. Denn sie anerkennt den absoluten Charakter der Offenbarung durch Christus, aber sie weiß sich auch im Besitze des lebendigen Geistes bis an das Ende der Zeiten. Nicht als ob sie sich einer Inspiration des Heiligen Geistes erfreute, wie protestantischerseits die Lehre von der Assistenz des Heiligen Geistes mißdeutet wird[2], sondern weil die Religion des Gottessohnes eine lebendige Macht sein muß, nicht auf einem toten Buchstaben beruhen kann. Sie muß eine unveränderliche Grundlage haben, aber der Entwicklung durch den Heiligen Geist fähig sein; denn im Gottmenschen ist die ewige göttliche Natur mit der zeitlichen, entwicklungsfähigen menschlichen Natur zu einer Person vereinigt.

Die katholische Kirche braucht daher nicht wegen des „eigenen Mißtrauens der Gläubigen gegen diese schöpferische Geistesmacht eine Verschleierung" zu suchen, das „Neuerdachte und Neuerworbene" als Konservatives auszugeben (Hase), denn der Geist ist es, der lebendig macht, lebendig macht auch, was im Buchstaben der Heiligen Schrift niedergelegt ist. Ist doch die moderne protestantische Theologie zu dem Geständnis gelangt, daß die Idee einer göttlichen Erziehung der Menschheit (Lessing) eine Anschauung in sich schließe, die, so christlich sie sei, doch lange Zeit von der Theologie verkannt worden sei, denn die bloße Zurückführung einer späteren Zeit auf den Standpunkt der früheren sei immer und zu allen Zeiten eine innere Unmöglichkeit[3].

Die katholische Kirche hat niemals die Perfektibilität des Christentums von einer fortfließenden Quelle der göttlichen Offenbarung abhängig gemacht. Wir können zum Beweise hierfür bis zum hl. Irenäus hinaufgehen. Nachdem er die Irrtümer der Gnostiker über die Schöpfung und Erlösung zurückgewiesen hat, fährt er fort: „So haben wir die Predigt der Kirche als eine überall gleichbleibende und gleichmäßig verharrende und durch die Propheten, Apostel und alle Jünger bezeugte einigermaßen nachgewiesen durch Anfang, Mitte und Ende und durch die gesamte Heilsordnung Gottes und seine für das Heil des Menschen gepflogene Wirksamkeit, wie sie in unserem Glauben enthalten ist, den wir als von der Kirche empfangen behüten, und der immerfort durch den Geist Gottes, wie in einem guten Gefäße eine kostbare Hinterlage, jung ist und jung erhält auch das Gefäß, worin er ist. Denn dieses der Kirche

[1] Vatic., Sessio 3 prooem. 4; Coll. Lac. VII 233. Loisy, Evangelium und Kirche 115 ff.

[2] Hase, Handbuch der protest. Polemik[4], 1878, 70. Tschackert, Evangelische Polemik, 1885, 50. Scheele in: Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaft II (1884) 399 f.

[3] Dorner a. a. O. 622 724.

anvertraute Gut ist Gottes Geschenk, gewissermaßen zur Begeisterung für das Geschöpf, damit alle davon bekommenden Glieder belebt werden. . . . In der Kirche nämlich, heißt es, hat Gott eingesetzt Apostel, Propheten, Lehrer und die ganze übrige Wirksamkeit des Heiligen Geistes, woran die keinen Teil haben, die nicht zur Kirche eilen, sondern sich selbst des Lebens verlustig machen durch schlechte Gesinnung und schlechtestes Handeln." Die spätere Theologie, z. B. der hl. Thomas und die ganze Scholastik, Turrecremata u. a. nehmen, wie oben erwähnt wurde, denselben Standpunkt ein[1].

21. Verließ man diese lebendige Quelle des in der Kirche wirkenden Geistes und betrachtete man das Lebenswasser der göttlichen Offenbarung „nur als stehendes, noch in den Gefäßen der heiligen Schriften" vorhandenes, so zeigte sich nicht nur die Unmöglichkeit, „die von derselben (Heiligen Schrift) abgefallene Kirche zum ursprünglichen Christentum zurückzuführen", „denn keine vergangene Gestalt des Menschenlebens kehrt unverändert wieder"[2], sondern es „entstand notwendig die Aufforderung, eine andere lebendige Quelle aufzufinden und desto ergiebiger zu machen: das eigene Nachdenken des menschlichen Geistes"[3]. So sehr man sich dagegen sträuben mochte, der unverwüstliche Drang nach lebendiger Entwicklung war stärker als der Zwang des Symbolums. Der menschliche Geist setzte sich an die Stelle des göttlichen Geistes. Was bisher sich naturgemäß in gerader Linie von Christus an entfaltet und ausgebildet hatte, ohne den Boden der absoluten Offenbarung zu verlassen, was die natürlichen Voraussetzungen der verschiedenen Völker und Verhältnisse weise benutzend mehr und mehr das ganze menschliche Leben dem christlichen Geiste untertan gemacht hatte, das mußte jetzt, weil alle geschichtliche Kontinuität verleugnet, weil der lebendige Geist in der Kirche verworfen wurde, der menschlichen Einsicht und Willkür überlassen werden.

Wohl meinte man dem Geiste der heiligen Schriftsteller zu folgen, aber unvermerkt mußte der eigene Geist an die Stelle des Geistes der Heiligen Schrift gesetzt werden. Bald ging man nicht bloß über das Alte, sondern auch über das Neue Testament hinaus, machte die Vernunft zur Schiedsrichterin über die Heilige Schrift, über das Christentum. Eine Schranke gab es nicht mehr, denn auch hier bewahrheitete sich die Macht des einmal aufgestellten Prinzips. Der gemeine Rationalismus inter-

---

[1] Iren., Adv. haer. 3, 24, 1. Thom., S. theol. 2, 2, q. 1, a. 9. Vgl. Schwane, Dogmengeschichte I 545 570.

[2] Hase, Polemik 68. Vgl. Werke X (1892) 45 ff.

[3] Strauß, Glaubenslehre I 259.

pretierte grammatisch-historisch das Übernatürliche aus der Heiligen Schrift hinweg, stellte diese auf die gleiche Stufe mit profanen Schriften und konstruierte eine seichte natürliche Vernunftreligion und eine kraftlose natürliche Moral. Der spekulative Rationalismus aber ließ die Religion auf der Stufe der Vorstellung als eine Form der Erkenntnis für das Volk bestehen, um dieselbe auf der Stufe des Begriffes im Absoluten verschwinden zu lassen. Das Wahre und Vollkommene ist nicht im Anfange, sondern am Ende[1]. Das Christentum wird, bei aller Hochschätzung seines Stifters, zu einem Glied in der Geschichte der Religionen.

Man suchte dieser Konsequenz auszuweichen, indem man zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubensartikeln unterschied, aber wie äußerlich wird dadurch das christliche Lehrgebäude betrachtet, wie willkürlich der einzige gemeinsame Boden der Heiligen Schrift zerrissen! Es ist nicht möglich; etwa die Gottheit Christi, die Trinitätslehre, das Werk der Erlösung und den Glauben an das ewige Leben festzuhalten, aber alles andere, was die Heilige Schrift und Kirche mit gleicher Sicherheit lehren, dem Belieben des einzelnen anheimzustellen. Das Prinzip der unfehlbaren Offenbarung ist damit durchbrochen, das Prinzip der freien Vernunftforschung läßt sich nicht mehr einschränken. Wo die Autorität wegfällt, da herrscht die Subjektivität. „Was nun aber den ewig gleichen Inhalt, die unveräußerliche Wahrheit des Christentums ausmache, darüber gehen freilich innerhalb des Protestantismus selbst die Ansichten noch weit auseinander." Im wesentlichen sei es die Gnade durch Christus, welche dem reuigen Sünder die Schuld früherer Verfehlungen abnimmt, dem aufrichtig Strebenden die Kraft zum Guten stärkt, den unter Aufgeben aller selbstsüchtigen Triebe von ganzem Herzen und voll Vertrauen an den von Jesus geoffenbarten Gott sich Wendenden und Haltenden zum inneren Frieden und zu den Freuden gelangen, an der Verwirklichung des Guten in der Welt mit irgend welchem Erfolge sich beteiligen läßt. „Diejenigen Richtungen, welche in erster Linie die Bewahrung des Überlieferten sich zur Aufgabe stellen, sollten daher bedenken, daß der Wert der höchsten Güter nur erfahren, nicht bewiesen werden kann. Diejenigen aber, welche in erster Linie den Ausgleich der kirchlichen Lehre mit dem modernen Bewußtsein anstreben, sollten ängstlich darüber wachen, daß ihnen nicht die Bedeutung und der Eigenwert des religiösen Lebens darüber verloren geht." [2]

---

[1] Vgl. Kuhn, Einleitung 131 ff. Pfleiderer, Geschichte 323 ff 345 ff.

[2] Holtzmann, Theol. Lit.-Ztg 1885, Nr 9. Hase a. a. O. VIII. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat, 1861, 412 485 ff. Brach-

22. Wie traurig wäre es mit dem Christentume bestellt, wenn es kein Mittleres zwischen diesen beiden Extremen gäbe? Hat Jesus vielleicht die Heilsgüter des Evangeliums ganz der inneren Erfahrung des Gläubigen und dem unsichern Urteile des menschlichen Verstandes überlassen? Nein, die gemeinsame Hinterlage der Apostel und das lebendige Wort Christi können nicht diesem Schiffe ohne Steuer auf dem Meere des Lebens überantwortet sein. Der Geist Christi muß sich in der Stiftung Christi kundtun. Wie die Quelle stets dem Durstigen lebendiges Wasser spendet, wie der Weinstock unter den erwärmenden Strahlen der Sonne fortwährend die Trauben ausreift und den Wein spendet, welcher des Menschen Herz erfreut, wie der gute Boden die Hoffnung des Landmannes nicht täuscht, sondern das Weizenkorn zum täglichen Brote liefert, so muß auch in der Stiftung Christi ein unversiegbarer Quell, ein nie zu erschöpfender Weinstock, ein fruchtbarer Acker sein, welche Früchte der Gnade hervorbringen. Der göttliche Vater aber, der Winzer, welcher den Rebstock beschneidet, den Weinberg pflanzt und hegt, dem Acker Fruchtbarkeit verleiht, er wird auch dafür sorgen, daß in der Stiftung seines Sohnes stets neues Leben und neue Kraft aus dem Quell des übernatürlichen Lebens hervorströmen. Er wird dafür gesorgt haben, daß allen Völkern und Zeiten das Werk der Erlösung unverkürzt zu gute komme, alle Menschen verjünge und stärke. Diese Sorge sehen wir verwirklicht in der Kirche, welche die Bewahrerin der absoluten Offenbarung ist, die lebendige Gnade des Heiligen Geistes vermittelt und das Reich Gottes auf Erden verwaltet.

Das Vatikanum schließt seine Darstellung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen mit den Worten: „Denn es ist die Lehre des Glaubens, welche Gott geoffenbart hat, nicht wie eine philosophische Erfindung den menschlichen Geistern zur Vollendung vorgelegt, sondern als eine göttliche Hinterlage der Braut Christi übergeben, um sie treu zu bewahren und unfehlbar zu erklären. Deshalb ist auch stets der Sinn der heiligen Dogmen festzuhalten, welchen einmal die heilige Mutter, die Kirche, deklariert hat, und man darf niemals unter dem Schein oder Namen einer höheren Erkenntnis von ihm abweichen. Es wachsen also und schreiten gar sehr fort die Einsicht, das Wissen, die Weisheit, sowohl bei den einzelnen als bei

---

mann, Die Stellung der evangelischen zur katholischen Kirche: Beweis des Glaubens, 1888, 313 ff 369 ff. Röhm, Der Protestantismus unserer Tage, 1897, 11 ff. Paulsen, Philosophia Militans, 1901, 170. Zur Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln bei den Arminianern s. Krogh-Tonning, Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit, 1904, 61.

allen, sowohl beim einzelnen Menschen als bei der ganzen Kirche nach den Stufen der Alter und Zeiten, aber es geschehe in seiner Art, nämlich in demselben Dogma, in demselben Sinne, in demselben Gedanken." [1]

§ 2.

Das Reich Gottes.

Die Propheten haben ein messianisches Reich vorausgesagt. Dieses ist ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens. Der Name Himmelreich zuerst bei Daniel. Menschensohn. — Die Hoffnungen der Juden auf ein neues Reich. Himmelreich im Matthäusevangelium. Unterscheidung zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Himmelreiche. — Nähere Bestimmung des Himmelreiches. Die acht Seligkeiten. — Jesus verkündigt den Beginn des Reiches. Die Verpflichtungen für die gegenwärtige Zeitperiode. Zweck des Reiches ist die Vernichtung des Reiches des Teufels und die Wiederherstellung der Gerechtigkeit. Das äußerliche, sichtbare Reich. Das Bekenntnis des Namens Jesu. Die Gesetze und Gebote desselben. — Die Taufe als Einweihungszeichen. Die Tischgemeinschaft. Die Eucharistie. — Die Schicksale des Himmelreiches. — Die Parabeln. Äußeres und inneres Wachstum. Der hohe Wert des Himmelreiches. — Die Predigt der Apostel vom Reiche Gottes. — Das Reich Gottes ist eine himmlische Gabe, aber auch eine sichtbare Gemeinschaft. — Die Jünger Jesu sind der Grundstock der sichtbaren Gemeinschaft. Die Auswahl der Zwölfe. Allmähliches Verständnis derselben. — Die Einheit zwischen Jüngern und Gläubigen. Der gute Hirt. Definition.

I. Namen und Bedeutung des Reiches Gottes.

1. Als der von Moses und den Propheten verheißene Messias mußte Christus einen neuen Bund mit seinem Volke und mit den Völkern schließen und ein neues Reich an die Stelle der alten Theokratie, der Synagoge gründen. Denn wie die Propheten das dreifache Amt Christi, des Königs, Hohenpriesters und Propheten, vorausverkündigt hatten, so haben sie dadurch auch das Reich des Messias in seinem Grundriß und Aufriß, in seiner Verfassung und Entwicklung, in seinen Schicksalen und Zielen so deutlich zum voraus gezeichnet, daß es nicht schwer wird, aus ihrer Zeichnung das ganze Gebäude zu konstruieren, wie es tatsächlich von Christus selbst errichtet und im Laufe der Zeiten ausgestaltet worden ist [2].

---

[1] Const. dogm. De fide sess. 3, cap. 4, can. 3. Vgl. über den kirchlichen Fortschritt und die Wissenschaft Pius IX., Enzyklika 9. Nov. 1846; 20. April 1849; 18. März 1862. Schrader, Der Papst und die neuen Ideen I (1864) 26 ff. Schneider, Die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche, vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII., 1903, 161 269 376.

[2] Aug., Enn. in Ps. 30, Serm. 2, n. 8; Ps. 77, 2. In Ioann. 9, 10 f. Vgl. Cat. rom. 1, 10, 1. Reinke, Die messianischen Weissagungen, 1859—1862. Selbst,

Unzweifelhaft ist, daß das Alte Testament von der Idee des Reiches Gottes getragen ist und die Vollendung desselben in der messianischen Zeit erwartet. Das Grundwesen der biblischen Religion ist das Reich Gottes, die Liebesgemeinschaft des Volkes mit Gott, der Bund der Treue und Liebe zwischen Gott und seinem Volke, welcher in der messianischen Zeit alle Völker umfassen soll. Im Alten Bunde ist das werdende Reich Gottes, die „Verwirklichung des göttlichen vollkommenen Lebens als eines erlösenden und versöhnenden in einer menschlichen Ordnung des Lebens“, noch in den Grenzen eines politischen Gemeinwesens der alles beherrschende Grundzug, im Christentum ist die Erlösung und Versöhnung verwirklicht, das Reich Gottes vollendet. Wer diesem angehört, erfreut sich der Gemeinschaft des in ihm fortlebenden Christus.

Das Wort „Reich Gottes“ finden wir freilich bei den alten Propheten nicht. Doch schildern sie das Glück der messianischen Zeit, indem sie die Gerechtigkeit, Heiligkeit, den Frieden, die Gnade als Gaben für alle Völker darstellen, die Sonne der Wahrheit als Leuchte für die Heiden aufgehen lassen, eine Vereinigung mit Gott im Immanuel verheißen: „Wie schön sind die Füße dessen, der den Frieden verkündet, Gutes verkündigt, das Heil predigt; der zu Sion sagt: Dein Gott wird herrschen“ (Is 52, 7). Die Sünden werden vergeben (Is 33, 24), die Herzen erneuert (Zach 12, 10), der Geist Gottes wird über alle ausgegossen (Joel 3, 1 ff. Ez 36, 26 f) und die Fülle des Segens allen gespendet (Jr 31, 31 ff. Am 5, 14). „Ein König wird herrschen, der weise ist und Recht und Gerechtigkeit übet auf Erden . . . der Herr, unser Gerechter“ (Jr 23, 5 6).

Ist schon hier die höhere Seite des Königtums hervorgehoben, so geschieht dies noch mehr in den zahlreichen Stellen, welche zwar von dem alten Gottesreiche ausgehen, Jerusalem und Sion als Mittelpunkt darstellen, aber unvermerkt diese äußerlichen Ausdrücke mit geistigem Inhalte erfüllen und ein messianisches Reich weissagen, in welchem neben dem geläuterten Reste aus dem Judentum die zahlreichen Bekenner aus dem Heidentum, aus allen Nationen des Erdkreises den Namen Gottes anrufen, Glück und Frieden bei Gott genießen. Sind auch hierfür die Ausdrücke wieder bildlicher Natur, indem sie sich den paradiesischen Zu-

---

Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten, 1883, 1 ff. Schultz, Alttestamentliche Theologie[4], 1889, 51 ff 739 ff 770 f. Schäfer, Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn wie im Hinblick auf Vorbild und Verheißung, 1897. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums[2], 1902, 14 ff. Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903, 199 ff. Fonck, Die Parabeln des Herrn im Evangelium[2], 1904, 48 ff. Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904.

stand zum Vorbilde nehmen, in welchem Mensch und Natur noch in voller Harmonie standen, Mensch und Tier ein ungestörtes Leben führten, so weisen sie eben damit über den Anfang des messianischen Reiches hinaus und verbinden den Endzustand des Reiches Gottes mit seinem Anfangszustande (Is 11, 4 ff 35; 65, 9 25. Ez 34, 24—31. Ps 21, 28 29).

Die anschauliche Darstellung der Propheten brachte es auch mit sich, daß sie den Schauplatz dieses Reiches Gottes eng mit dem Lande der Verheißung verbunden haben. Das „gelobte Land“, das Erbe Israels, ist dem Israeliten wohl Symbol der Heimat im Himmel, des ewigen Erbes, aber zugleich auch Vorbild für das jenseitige Besitztum. Das ruhige und friedliche Wohnen in dem Lande der Verheißung, welches von Milch und Honig fließt, ist das größte Glück der Israeliten. Wie konnten die Propheten das zukünftige Reich des Messias besser schildern, als indem sie dem gegenwärtigen die Farben entlehnten, indem sie die Glanzzeit der Theokratie, das davidisch-salomonische Königtum zum Vorbild für die künftige, vom Himmel zur Erde sich neigende Welt des Messias wählten? Wie weit ihnen der Unterschied zwischen dem eschatologisch geschilderten irdischen Reich und dem geistig-sittlichen Reich Gottes zum Bewußtsein kam, ist schwer festzustellen. Die ganze Bedeutung kannten sie nicht. Bloß da und dort deuten sie an, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt sein werde, und erst die späteren Propheten lassen diesen Gedanken bestimmter hervortreten[1]. Schon Augustinus bezweifelt, ob in irgend einem alttestamentlichen Buch der Name Reich gleich Himmel vorkomme, und glaubt, dies gehöre zur Offenbarung des Neuen Testaments, durch welche die irdischen Körper vergeistigt werden (1 Kor 15, 42 f). Nur dem Sophonias (um 620) ist dieser Zug wesentlich eigen. Er redet nicht von den herrlichen Siegen Israels über seine Feinde, oder wo er die Vernichtung der Feinde verheißt, schreibt er sie Gott zu. Nicht einmal das Königtum des Messias erwähnt er. Arm und dürftig ist ihm das neue Israel, ohne Reichtum, äußeren Glanz, ohne irdische Machtstellung. Seine Macht ist geistig-idealer Natur. Die Strafe, welche über Juda kommen wird, soll zum Heile gereichen. Bis an die Enden der Erde werden die Völker dadurch zur Erkenntnis Gottes geführt. In Jerusalem wird nur noch eine Gemeinde von Demütigen und Einfältigen leben, welche sich ungestörten Friedens erfreut. Jeremias schaute den Sturz Jerusalems, das Unglück

---

[1] Zach 9, 9. Vgl. Is Kap. 53; 66, 22. Aug., C. Faust. 19, 31. Vgl. Petav., De lege et gratia 1, 7, 7 ff; De inc. 2, 11, 1; De Pelag. 6, 14 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII[2] 1351 ff. Sellin, Beiträge zur israelitischen und jüdischen Religionsgeschichte II 1 (1897), 276 f. Schäfer a. a. O. 140 ff. Scheeben-Atzberger, Kath. Dogm. IV (1903) 297 f.

seines Volkes. Das treulose Juda ist verworfen, sein Heiligtum zerstört. Gott wird seinem Volke andere Hirten geben, nach seinem Herzen, und in Jerusalem auf neue Weise sich offenbaren.

Der Name Reich Gottes oder Himmelreich begegnet uns zuerst bei Daniel[1]. Er schaut, wie die gewaltigen Reiche der Reihe nach zusammenstürzen, nachdem sie ihre Aufgabe erfüllt haben, um dem neuen Reiche den Boden zu bereiten. Er ist der eigentliche Prophet des Reiches Gottes als einer geistigen, die Welt überwindenden Macht. Nachdem er dem Könige die vier Reiche seines Traumes erklärt hatte, fuhr er fort: „In den Tagen dieser Könige (nämlich des eisernen Reiches, Antiochus Epiphanes?) wird errichten der Gott des Himmels ein Reich, welches in Ewigkeit nicht wird zerstört werden, und dessen Herrschaft nicht wird gegeben werden einem andern Volke; es wird aber zertrümmern und zermalmen alle jene Reiche, und es wird bestehen in Ewigkeit" (2, 44; 4, 23). „Die Heiligen Gottes, des Allerhöchsten, werden das Königtum empfangen, und werden behalten das Königtum auf ewig, in alle Ewigkeit" (7, 18). „Das Königtum aber, und die Macht und die Herrlichkeit des Königtums, welches unter dem ganzen Himmel ist, wird gegeben dem Volke der Heiligen des Allerhöchsten, dessen Königtum ein ewiges Königtum ist, und alle Könige dienen ihm und gehorchen" (2, 27). Der Grund dieses neuen, ewigen Reiches ist aber vom Menschensohn gelegt, welchen Daniel des Nachts auf den Wolken des Himmels kommen sieht. „Und er gelangte bis zu dem Alten der Tage, und vor dessen Angesicht brachte man ihn dar. Und er gab demselben Macht und Herrlichkeit und Königtum und alle Völker, Stämme und Zungen sollen ihm dienen. Seine Macht ist ewige Macht, die nicht genommen wird, gleichwie sein Königtum, das nie zu Grunde geht" (7, 14). Zwei Merkmale des Reiches sind damit angegeben. Dieses Reich wird nicht von einem irdischen Herrscher, sondern durch einen von Gott gesandten Menschensohn, den gesalbten Heiligen der Heiligen (9, 24), gegründet, und es erstreckt sich als göttliches Reich über alle Völker und Zeiten. Die religiöse Lyrik und die praktische Weisheit hat das Bild der Propheten weiter geführt und im Kampf des Gebets geklärt (Weish 10, 10). Vgl. Ps 21, 29; 44, 6; 102, 19; 144, 11.

2. Wie sehr der Gedanke an ein neues Reich bei den Juden, die freilich den ersten Anspruch darauf zu haben glaubten, Eingang gefunden hatte, wissen wir aus den Evangelien. Der Menschensohn ist der Sohn des Allerhöchsten, und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters

---

[1] Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, 1903. Baldensperger, Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen der Juden, 1903. Lagrange, Rev. bibl. 1904, 494 ff, 1905, 39 ff 188 ff 481 ff.

David geben. Und er wird herrschen über das Haus Jakob, und seines Reiches wird kein Ende sein (Lk 1, 32 33). „Er wird sein Volk von dessen Sünden erlösen" (Mt 1, 21). Das Magnifikat und Benediktus gestatten einen belehrenden Einblick in die Hoffnungen der frommen Israeliten. Allgemein erwarteten die Juden die Ankunft des messianischen Reiches[1]. Die Bitte um das Kommen des Reiches bildete den wesentlichen Inhalt ihrer Gebete. Wohl kam es vor, daß man den Messias mit Israel identifizierte und den Gehorsam gegen das Gesetz, die Gerechtigkeit, als Reich Gottes erklärte; allein diese Mißdeutung verweltlichter aristokratischer Kreise, welche die bestimmten Weissagungen in Phantasien über einen neuen Glanz Jerusalems, des Tempels, der jüdischen Religion ohne geschichtlichen Messias auflösen wollten, hat nie weitere Kreise beherrscht. Vielmehr hat die glühende Hoffnung auf einen mächtigen Messiaskönig die Masse der gedrückten Juden in Spannung gehalten. Der Messias braucht nicht erst eine Gemeinschaft zu gründen, sondern er verleiht dem Volke Gottes die Herrschaft über die Welt.

War es also nicht im Geiste der ganzen Prophetie und im Anschluß an die allgemeine Hoffnung gesprochen, wenn Johannes der Täufer die Nähe des Himmelreiches verkündigte, wenn Jesus mit demselben Rufe seine öffentliche Wirksamkeit begann? Schon der Umstand, daß der Ausdruck „Himmelreich" nur dem ursprünglich hebräisch geschriebenen Matthäusevangelium eigen, in ihm aber fast durchgehends gebraucht ist, wo nicht eine besondere, mehr persönliche Beziehung beabsichtigt ist[2], deutet den Zusammenhang mit der alten Prophetie an. Zwar hat auch die jüdische Schulsprache den Ausdruck „Himmelreich" ziemlich häufig, aber sie ist weder für den Gebrauch bei Matthäus noch für die Deutung maßgebend. Denn ihr Ausdruck „Himmelreich" (malkut haschamajm) ist aus der Zeit vor Christus nicht nachzuweisen. Die spätere rabbinische Auffassung aber, welche für den Talmud und die jüdische Liturgie bis heute festgehalten wird, bezieht den Ausdruck nicht auf das messianische Reich, sondern auf die jüdische Theokratie. Nur eine einzige Stelle im

[1] Lk 2, 25; 17, 20; 22, 18; 23, 51. Mk 15, 43. 2 Tim 4, 8. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 1375 ff. Rose, Études sur les Evangiles, 1902, 173 ff. Bousset (Religion des Judentums 199 307) glaubt, die ganze Summe dessen, was Israel von der Zukunft erwartete, fasse sich in den Begriff des Malkut Jahve zusammen. Dies sei mehr die Herrschaft Gottes als das Reich Gottes, das Regiment Gottes als ein beherrschtes Gebiet. Diese Herrschaft Gottes sei ewig, werde aber später eschatologisch und von der Herrschaft des Volkes aufgefaßt. Himmel stehe für Jahve. Aber der Ausdruck „Reich Jahves" existiert nicht. Rev. bibl. 1903, 624.

[2] Mt 12, 28; 19, 24; 21, 31 43; vgl. 6, 10.

Targum zu Mich 4, 7: „Und es wird ihnen das Himmelreich geoffenbart werden auf dem Berge Sion, von nun an bis in Ewigkeit", könnte für die Beziehung auf das geistig-sittliche Messiasreich angeführt werden. Aber selbst diese Stelle ist für den andern rabbinischen Ausdruck „Reich Gottes" (Königsherrschaft Gottes) geltend zu machen[1]. Es ist begreiflich, daß die Rabbinen, weil sie sich scheuten, den Namen Jahve auszusprechen, dafür das Wort Himmel setzten, aber wenn sie demgemäß auch ursprünglich vom Messiasreiche ausgingen, so benutzten sie doch den Ausdruck für die jüdische Theokratie. Ihr Reich Gottes ist das Königtum, die Herrschaft Gottes unter den Söhnen Abrahams.

Der gemeinsame Boden für die verschiedene Anwendung desselben Ausdruckes bei Johannes und dem Herrn nach dem Matthäusevangelium einerseits und den Talmudisten und Targumisten anderseits ist die prophetische Weissagung, welche Jesus im geistig-sittlichen Sinne erfüllte, die Rabbinen, wohl im Gegensatze zum Christentume, um so strenger auf die jüdische Theokratie beschränkten. Zumal wenn sich Jesus ausdrücklich als Menschensohn bezeichnet, so kann über die Beziehung des Himmelreiches zum Danielschen Reiche kein Zweifel bestehen. Jesus, der Menschensohn, welcher vom Himmel gekommen war, hatte das von Daniel vorausverkündigte ewige Reich errichtet, die Segnungen des Himmels auf die Erde gebracht und der Menschheit zugewendet. Der Unterschied zwischen dem Himmelreiche an sich als einem jenseitigen Reiche und dem Himmelreiche auf Erden wird im Matthäusevangelium auch dadurch angedeutet, daß häufig von dem himmlischen Vater, dem Vater im Himmel die Rede ist[2]. Letzterer Ausdruck kommt sonst nur noch Mk 11, 25 vor, wo er aber im Gebet zum Vater am Platze ist und an das Matthäusevangelium erinnert.

Hat bei Matthäus vielleicht der Gegensatz zum irdischen Weltreiche, etwa zum römischen Reiche, mitgewirkt, um die Unterscheidung eines doppelten Reiches stärker hervorzuheben? Dies wäre vom Standpunkte der damaligen antirömischen Parteien erklärlich, Matthäus aber tritt der römischen Herrschaft kaum entschiedener entgegen als dem nationalen Judentum.

Aber selbst die Rabbinen haben sich durch den politischen Gegensatz nicht zur Abschwächung ihrer politischen Ideale bestimmen lassen. Statt

---

[1] Targum ad Is. 40, 9; 53, 10. Weber, Theologie der Synag.[2], 1897, 260. Atzberger, Die christliche Eschatologie, 1890, 217 ff. J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900. Fonck, Die Parabeln des Herrn 53 f.

[2] Mt 6, 9; 7, 11 21; 10, 32 f; 12, 50; 16, 17; 18, 10 19. Vgl. Kommentar zu Markus 346. Daher ist der Ausdruck nicht auf Rechnung des nach der Zerstörung Jerusalems schreibenden Evangelisten Matthäus zu setzen (Weiß, Leben Jesu I 446 ff; dagegen Schäfer, Das Reich Gottes 2 Anm. 8 mit Cremer).

durch gottergebenes, sanftmütiges Ertragen und Dulden die Verwirklichung des durch die Propheten verheißenen Gottesreiches zu verdienen, wollten die Juden dasselbe mit Gewalt herbeiführen und stellten sich die messianische Zeit als eine Zeit des Zornes vor, dessen Werkzeuge gegen die Heiden sie selbst sein würden. Sie glaubten mit Gewalt das irdische Messiasreich erzwingen zu können. Selbst der Täufer hatte sich die Entwicklung des messianischen Reiches anders vorgestellt (Mt 11, 1—6). Er hatte an das messianische Gericht gedacht, in welchem der „Mächtigere" mit der Gewalt des Messiaskönigs seine Tenne säubern, den Weizen von der Spreu sondern werde (3, 12)[1]. Auch die Jünger konnten sich nur schwer von dem jüdischen Messiasideal losmachen.

Es ist sehr fraglich, ob die Juden zwischen einem diesseitigen und jenseitigen Himmelreiche unterschieden haben[2]. Wenn also Matthäus einen solchen Unterschied macht, so hat er einen von der Politik unabhängigen Grund dafür. Die meisten Stellen des Evangeliums schildern das Himmelreich als ein vom Himmel auf die Erde herabgekommenes Reich. Wenn andere Stellen dasselbe als ein auf Erden gegenwärtiges Reich darstellen, so ist doch der himmlische Ursprung desselben dabei nicht vergessen. Denn nicht nur ist der Vater im Himmel der Urheber und Mittelpunkt desselben, der alles regiert, zu dem alles strebt, sondern es sind auch die Gaben und Güter des Reiches Gaben vom Vater der Lichter. Ist Jahve der König des alttestamentlichen Israel gewesen, der unter seinem Volke seine Wohnung aufgeschlagen hatte (Ex 19, 6), so ist die Nähe Gottes im neutestamentlichen Israel durch die Herabkunft des Menschensohnes ein weit festeres Band, um die Erde mit dem Himmel zu verbinden und das Reich Gottes auf Erden zu einem Himmelreiche zu machen. Das Himmelreich des Evangeliums ist gegründet worden, als der Himmel auf die Erde kam und ein himmlisches Leben der Gnade und Heiligkeit begann, um das Jammertal in ein Paradies umzuwandeln, das Reich des Fürsten dieser Welt dem Schöpfer und Herrn zurückzuerobern. Die Vollendung des Reiches wird mit der Parusie des erhöhten Christus vollzogen werden. Es ist ein geistig-sittliches Reich, schließt aber nicht die Vorstellung ein, daß die Heilsvollendung ausschließlich im Himmel verwirklicht werde, ist nicht ein Produkt der späteren (apokalyp-

---

[1] Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, 1903, 41 ff 157 ff. Mt 11, 12 erklärt er (S. 48) mit Dalman („Worte Jesu") daraus, daß das Volk durch eine eigentümliche Auffassung von der Predigt des Täufers mehr als je danach verlangte, das Messiasreich durch Gewalt herbeizuführen.

[2] Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II³ 544 ff. Vetter, in der Theol. Quartalschr. 1904, 519 f.

tischen) Zeit, als die Hoffnung auf eine irdische Vollendung der Theokratie in Israel bereits aufgegeben war.

Wollte man im Matthäusevangelium zwei Bestandteile unterscheiden, die mehr Reden enthaltenden Logien oder Herrnsprüche und die geschichtlichen Erzählungen, so würde der Ausdruck „Himmelreich" jedenfalls dem ältesten Bestandteile beizulegen sein[1]. Er bildet daher den Grundton des ganzen Evangeliums. Und dieser Ton fand noch lange einen Nachhall, denn Justin, die apostolischen Konstitutionen und Ephräm gebrauchen das Wort nicht ohne Einfluß des Matthäusevangeliums, welches zwar antijüdisch, aber gut prophetisch ist.

Die späteren Evangelisten haben den Ausdruck vermieden, obwohl ihnen aller Wahrscheinlichkeit nach das erste Evangelium bekannt war. Für ihre heidenchristlichen Leser war derselbe weniger verständlich, leichter mißverständlich als der parallele Ausdruck „Reich Gottes". Dieser ist faßlicher, ob man damit die Gemeinschaft derer bezeichnen wolle, welche Gott verehren und zur Verwirklichung der Bitte des Vaterunsers: „Dein Reich komme zu uns, dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden" beitragen wollen, oder ob man vorwiegend an das Reich denke, welches bei Gott seine Stätte hat. Jedenfalls ist Jesus gekommen, um das Reich Gottes zu predigen (Mk 1, 38. Lk 4, 43). Für unsere Untersuchung kann der Unterschied nur insoweit von Bedeutung sein, als darin eine Fortbildung des Begriffes gefunden werden will. Die Erinnerung an das messianische Reich, welches der Sohn Davids gestiftet hatte, konnten diese Evangelisten um so weniger verwischen wollen, als sie schon mit der Verweisung auf den Vorläufer an die Vorbereitung im Alten Bunde erinnern. Markus berichtet 1, 14: „Nach der Gefangennahme des Johannes kam Jesus nach Galiläa das Evangelium Gottes verkündigend, denn die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist nahe." Er hat denn auch, das einzige Mal im Neuen Testament, den Ausdruck „Reich Davids" (11, 10) im Jubelrufe der Menge beim Einzuge Jesu in Jerusalem. Die Anrede „Sohn Davids" (10, 47), welche sich bei Matthäus öfter findet, legt denselben Gedanken nahe.

3. Die nähere Bestimmung des Himmelreiches im Neuen Testament muß vor allem im ersten Evangelium gefunden werden. Daß der Messias der König desselben ist, zeigt schon der Täufer an. Indem er aber die Berufung auf die Abstammung von Abraham verwirft und die Taufe zur Vergebung der Sünden spendet und das Bekenntnis der Sünden als würdige Frucht der Buße verlangt, bezeichnet er als

[1] Resch, Außerkanonische Paralleltexte, 1893, 116.

Zweck des neuen Reiches die innere Umwandlung und Erneuerung der Menschen. Auch Jesus fordert die Buße als Vorbereitung für das neue Reich. In Galiläa verkündet er ganz allgemein das Evangelium des Reiches (Mt 4, 23; vgl. 9, 35; 24, 14; Lk 4, 43). Obwohl er die falschen Hoffnungen der Juden nicht direkt zurückweist[1], so zeigt er doch alsbald in der Bergpredigt, wie das Himmelreich zu verstehen sei. Sie will nicht nur die Verwirklichung der Gerechtigkeit im erwarteten Reich, sondern dieses selbst als das Reich der Gerechtigkeit darstellen. Die Seligkeiten sind gewiß nicht auf das Diesseits allein zu beziehen, aber wie könnten sie den großartigen Eingang für die Bergpredigt bilden, wenn sie lediglich die Schilderung des Reiches der Seligen wären? Wie könnten sie dem Herrn die Voraussetzung bieten für die Forderung der Erfüllung des Gesetzes? Will man auch auf die Präsensform bei allgemeinen Sentenzen keinen besondern Nachdruck legen, so weist doch schon die Spitze gegen die äußerliche Auffassung der Juden auf das vom Herrn zu gründende Himmelreich hin. Indem der Herr am Anfang wie am Ende das Himmelreich als eine Gabe und eine Belohnung verheißt, deutet er hinlänglich an, daß auch die andern Tröstungen in erster Linie auf dessen Güter zurückzuführen sind.

Es werden demgemäß die geistig-sittlichen Eigenschaften der Bürger des Himmelreiches festgestellt und die geistigen Güter zur Belohnung als Gaben des Himmelreiches versprochen. Die Gemeinschaft derer, welche diese Gaben in ihrem Leben zur Anwendung bringen, welche aus Liebe zum Vater im Himmel alles verlassen und Christus nachfolgen, bilden das neue Reich Gottes. Die Armen im Geiste und die Verfolgten besitzen das Himmelreich, und darin besteht der hohe Wert ihrer Seele, jeder Seele. Könnte der Gegensatz desselben zu den irdischen und am Äußerlichen haftenden Anschauungen und Erwartungen der Juden schärfer ausgedrückt werden? Der Trost der Betrübten, der ruhige Besitz der Sanftmütigen, die Sättigung der Hungernden und Dürstenden, die Er-

---

[1] Weiß, Leben Jesu I 448 f. Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 62 ff 219. Gegen Reimarus u. a., welche behaupten, Jesus habe ein politisches Messiasreich stiften wollen (Mt 18, 1; 19, 28; 21, 1 ff. Lk 22, 24 30), verweist schon Strauß (Leben Jesu I³ 552 ff) auf Jo 6, 15; Lk 17, 20 f; Mt 22, 21; Jo 16, 36. Auch die Unterscheidung zweier Perioden genüge nicht, denn schon frühe finden sich Hinweisungen auf die Hinwegnahme (Mt 9, 15), während das Sitzen zur Rechten und das Richten auf zwölf Thronen in die letzte Zeit falle. Weder der Charakter, noch das Verfahren, noch das Schicksal, noch der Erfolg Jesu ließen sich begreifen, wenn sein Plan eine politische Farbe gehabt hätte. Auch ließ Jesus in der Bergpredigt und Parabelrede keinen Zweifel über den geistigen Charakter. Gegen Loisy, welcher das Reich Gottes eschatologisch faßt, s. Batiffol, Bulletin de Littérature ecclés. 1904, 38 ff. Rose, Études 116 ff.

langung der Barmherzigkeit durch die Barmherzigen, das Gottanschauen derer, die reinen Herzens sind, die Sohnschaft für die Friedfertigen — dies alles weist auf einen geistig-sittlichen Zustand der Bürger des Reiches hin, welcher ein Glück durch die eigene Zufriedenheit, gegenseitige Liebe und Hingabe an Gott begründet. Demut, Liebe, Barmherzigkeit verbinden die Bürger des Reiches unter sich wie mit dem Vater im Himmel, der seine Kinder liebt und belohnt. Auch im weiteren Verlauf seiner Predigt zeigt Jesus, daß weder leibliche Verwandtschaft noch äußerliches Gesetz entscheiden.

Freilich die menschliche Schwachheit bleibt weit hinter diesem Ideal zurück und richtet ihre Blicke auf das bessere Jenseits. Die Kirche verwendet die acht Seligkeiten am Feste Allerheiligen, um die Verewigten zu ehren und die Streitenden anzuspornen. Aber dies beweist nur, daß der ewige und unvergängliche Lohn erst im Himmel zu erwarten ist, setzt jedoch voraus, daß das Himmelreich auf Erden der Kampfplatz für diejenigen ist, welche nach der Krone des ewigen Lebens verlangen.

4. Der Herr selbst verkündet, daß dieses Reich, welches die geistig-sittlichen Kräfte des Menschen in Anspruch nimmt, mit dem Auftreten des Täufers seinen Anfang genommen, das alte Reich abgelöst habe. „Seit den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt leidet das Himmelreich Gewalt, und die Gewalttätigen reißen es an sich“ (Mt 11, 12)[1]. Die Parabeln vom Bräutigam, vom alten und neuen Kleid zeigen den Gegensatz (Mt 9, 14 f). Als Jesus einen Schriftgelehrten auf die größten Gebote der Liebe hingewiesen hatte, erhielt er zur Antwort: „Recht, Meister, du hast nach Wahrhaftigkeit gesagt, daß einer ist und kein anderer außer ihm. Und das ihn Lieben aus ganzem Herzen und aus ganzem Verstande und aus ganzer Kraft, und das den Nächsten Lieben wie sich selbst ist viel mehr als Brandopfer und Schlachtopfer. Und Jesus, wie er sah, daß er verständig antwortete, sagte zu ihm: Du bist nicht fern vom Reiche Gottes“ (Mk 12, 32 ff). Als Jesus die 72 (70) Jünger aussandte, sagte er ihnen: „Heilet die im Hause befindlichen Kranken und saget zu ihnen: Das Reich Gottes ist zu euch gekommen“ (Lk 10, 9 11). Den Pharisäern, welche die Austreibung der Dämonen auf einen Bund mit Beelzebub zurückführen wollten, erwiderte Jesus: „Wenn ich aber im Geiste Gottes die Teufel austreibe, so ist also das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Mt 12, 28). Die Juden erwarteten vom Messias die Ver-

[1] Vgl. Kommentar 309. Piepenbring, welcher Jesus den prophetisch-jüdischen Glauben an ein eschatologisches, irdisches Reich teilen läßt, muß diese Stelle als eine Ausnahme bezeichnen: Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 62 ff 84 ff. Loisy: ein Stück primitiver Apologetik. Dagegen Rose, Études 100 ff.

treibung des Satans. Demgemäß ist der Ausspruch nicht bloß proleptisch von der Gegenwart, weil die Parusie noch erlebt werde, sondern zeigt den Beginn des Reiches an. „Als Jesus von den Pharisäern gefragt wurde, wann das Reich Gottes kommen werde, so antwortete er ihnen und sprach: Das Reich Gottes kommt nicht mit Beobachtung (Gepränge). Man wird nicht sagen: siehe, da ist es oder dort; denn siehe, das Reich Gottes ist unter (innerhalb von) euch" (Lk 17, 20 21). Wie man diese Stelle sonst erklären möge, jedenfalls bezeichnet sie das Reich Gottes als ein gegenwärtiges Reich mit geistig-sittlichem Charakter[1]. Joseph von Arimathäa, der gute und gerechte Mann, welcher dem Rat und der Tat des Synedriums nicht zugestimmt hatte, erwartete das Reich Gottes (Lk 23, 51).

Jesus gibt die Verpflichtungen der Bürger des Himmelreiches für die gegenwärtige Zeitperiode an. Sie müssen treue Verwalter und demütige Gläubige sein. Denn das Himmelreich ist gleich einem Könige, welcher von seinen Knechten Rechenschaft verlangte (Mt 18, 23); gleich einem Hausherrn, welcher am frühen Morgen hinausging, um Arbeiter in seinen Weinberg zu dingen (20, 1); gleich einem Könige, welcher seinem Sohne Hochzeit bereitete (22, 1); gleich einem Mann, der ein großes Gastmahl hielt (Lk 14, 16); gleich zehn Jungfrauen, welche ihre Lampen nahmen und dem Bräutigam entgegengingen (Mt 25, 1). Er verlangt von seinen Jüngern, zu werden wie die Kinder, wenn sie in das Himmelreich eingehen wollen. „Wer also sich erniedrigt wie dieses Kind, der ist der Größere im Himmelreich" (18, 1 ff; 19, 14. Mk 10, 15). „Suchet aber zuerst das Reich und seine Gerechtigkeit, und dieses alles wird euch hinzugegeben werden" (Mt 6, 33).

Wie aber Jesus mit den Seligkeiten die Bergpredigt eingeleitet hat, so schloß er dieselbe mit der Verheißung des jenseitigen Reiches: „Nicht jeder, welcher zu mir sagt: Herr, Herr! wird in das Himmelreich eingehen; sondern wer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist" (Mt 7, 21). Die Gerechtigkeit und das Reich Gottes stehen in enger Beziehung zueinander. Viele Väter beziehen die Bitte im Vaterunser (6, 10) auf das künftige Reich; Jesus verweist die Hohenpriester und Schriftgelehrten auf seine Wiederkunft (26, 29). Dann werden seine Jünger das Reich Gottes sehen und die Völker mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen[2]. Erst wenn dieses Ziel im jenseitigen Reich des ewigen Lebens erreicht ist, hört das Himmelreich auf Erden als Vorbereitung

[1] Dalman, Die Worte Jesu I (1898) 116 ff. Bartmann, Das Himmelreich 12 f. Fonck, Die Parabeln des Herrn 300 ff.

[2] Lk 9, 27; 13, 28 f; 14, 15; 22, 18. Mt 8, 11; 18, 3 8 25; 19, 23 f. Mk 9, 45 47. Jo 3, 5. Bartmann a. a. O. 55 ff.

auf. Mit dem Beginn der kommenden Weltperiode ist das ganze Werk der Erlösung abgeschlossen und wieder alles dem Vater unterworfen. Das Reich Gottes, welches von Grundlegung der Welt an bereitet worden ist (Mt 25, 34), geht nun in den bleibenden Besitz der Auserwählten über. Der Herr wird aber kommen wie ein Dieb in der Nacht, weshalb die Mitglieder des Reiches wachsam sein müssen. Vom Feigenbaum sollen sie das Gleichnis lernen (Mk 13, 28).

„Dann ist das Ende", schreibt der hl. Paulus, „wenn er das Reich Gott und dem Vater übergibt, wenn er vernichtet hat jede Gewalt und jede Macht. Denn er muß herrschen, bis er alle Feinde unter seine Füße legt. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet" (1 Kor 15, 24—26). Damit hat der Apostel die mehr negative Aufgabe des Himmelreiches bezeichnet, die Vernichtung des Reiches des Teufels, der Sünde, des Todes. Die positive Aufgabe besteht in der Heilung der Wunden, welche die Sünde geschlagen hat, in der Förderung des sittlichen und leiblichen Wohles. Beides tritt aber sichtbar in der menschlichen Gesellschaft hervor, verlangt eine äußerliche wie innerliche Wirksamkeit im diesseitigen Reiche Gottes.

Jesus selbst hat seine Wunderwirksamkeit und die Austreibung der Teufel als Beweis für die Ankunft des Reiches Gottes bezeichnet. Sein Reich ist nicht von dieser Welt (Jo 18, 28—36), er verzichtet auf die Mittel, welche die Gewaltigen der Erde zur Befestigung und Ausbreitung ihrer Macht anwenden. Sein Reich kommt nicht mit Beobachtung, d. h. mit äußerlichem Pomp; man hört seine Stimme nicht auf den Straßen (Mt 12, 18 ff)[1]. Dennoch muß aber der inneren Umwandlung der Jünger auch eine äußere Stellung zur Seite gehen. Die Demütigen und Sanftmütigen hatten das Reich Gottes in ihrem Herzen und überließen es den Gewalttätigen und Mächtigen der Erde, ihre Reichtümer an sich zu reißen; aber das Himmelreich auf Erden mußte zugleich ein äußerlich erkennbares sein. Die Gemeinschaft mit Gott, das Ideal der Menschheit, die höchste Idee des Alten Bundes, ist zwar eine Gabe Gottes und muß im Innern des Menschen ihren Grund haben, aber sie muß auch umgestaltend auf die ganze Welt einwirken, bis der neue Himmel und die neue Erde für das Reich der Seligen hergestellt sein werden.

---

[1] Harnack (Wesen des Christentums 34 ff) ist gegen die eschatologische Deutung des Reiches Gottes. Die Vorstellung von zwei Reichen, dem Gottesreich und Teufelsreich, und dem letzten Kampf, in welchem der Teufel, nachdem er längst aus dem Himmel ausgewiesen war, nun auch auf Erden besiegt wird, teilte Jesus mit seinen Zeitgenossen, die andere aber, daß es nicht „mit äußerlichen Gebärden kommt", war sein Eigentum.

Jesus hat nicht nur zum Staunen der Juden die Teufel ausgetrieben, den Fürsten dieser Welt besiegt, den Krankheiten, dem Tode, den Naturmächten geboten, sondern auch seinen Jüngern die Macht verliehen, Kranke zu heilen und Teufel auszutreiben. Als die Siebzig zu ihm zurückkehrten, und voll Freude erzählten: „Herr, selbst die Dämonen sind uns untertan in deinem Namen, da sprach er zu ihnen: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen . . ., aber darüber freuet euch nicht, daß euch die Dämonen untertan sind, freuet euch vielmehr, daß eure Namen im Himmel eingeschrieben sind" (Lk 10, 17—20). „Das Reich Gottes schreitet in dem Maße fort, als Satan zurückweicht; jedem Schritt rückwärts des Feindes entspricht der Gang vorwärts des Reiches Gottes." [1]

Der Name Jesu war der Schrecken der Dämonen, der Name Jesu das Glück und Heil der Jünger. Das Bekenntnis dieses Namens wurde zum äußeren Erkennungszeichen der Mitbürger des Reiches Gottes. Hatte nicht der Herr diejenigen selig gepriesen, welche um seines Namens willen geschmäht, verfolgt, gelästert werden? „Denn so haben sie auch die Propheten vor euch verfolgt" (Mt 5, 12). Hat er nicht versprochen, jeden, der ihn vor den Menschen bekennt, auch vor seinem Vater zu bekennen; den aber, welcher ihn vor den Menschen verleugnet, auch vor seinem Vater zu verleugnen? (Mt 10, 32.) Dieses Bekenntnis ist aber nicht ein bloßes „Herr, Herr!" Sagen, sondern, wie der Bürger des weltlichen Reiches den Willen des Königs zu erfüllen hat, so muß auch der Jünger Christi den Willen des Vaters, der im Himmel ist, vollbringen. Auch das Reich Gottes hat seine Gesetze, seine Gebote, die um so bedeutungsvoller sind, je höher die Autorität ist, von welcher sie gegeben sind. Denn der Gedanke, daß ohne äußeren Zusammenhang mit dem gottesdienstlichen Leben eine Gemeinde des Reiches Gottes, eine unsichtbare Kirche bestehe, oder daß ein Teil ihrer Glieder auch außerhalb dieser gottesdienstlichen Gemeinde zu suchen sei, ist so unbiblisch als möglich. Die Schrift weiß nirgends von einer Gemeinschaft von Gotteskindern, welche außerhalb der Kirche als gottesdienstlicher Gemeinschaft stehen könnten [2].

---

[1] Holtzmann, Neutestamentliche Theologie I (1896) 218. Rose, Études 106.

[2] H. Schmidt, Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihren Unterschieden von Sekte und Häresie, 1884, 41. O. Holtzmann, in der Zeitschr. für Theologie und Kirche 1891, 371 f. Harnack, Wesen des Christentums, 1902, 34 ff 47. Dagegen Lingens, Die innere Schönheit des Christentums [2], 1902, 179 ff. Die Organisation oder Verfassung dieses Reiches erscheine als eine — mehr oder minder notwendige — Folgerung daraus, daß Christus durch seine Kirche seine höchste religiöse Hirtengewalt über die Menschen ausübe.

So sehr Jesus die religiös-ethische Erneuerung betont, ohne dabei des Äußerlichen, Partikularen, Statutarischen zu gedenken, so nachdrücklich besteht er auf der inneren und äußeren Gemeinschaft. Weder der ethische Reichsgottesbegriff (Bugge) noch der eschatologische (J. Weiß) wird allen von der Heiligen Schrift geforderten Eigenschaften desselben gerecht. Auch wenn man mit jenem den Begriff der „Evolution" verbindet, so muß doch die wesentliche Grundlage von Anfang an vorhanden gewesen sein. Auch der Apostel Paulus ändert hieran nichts, so sehr er die ethische Seite auch betonte. Gegen die rein eschatologische Deutung ist er allerdings ein unwiderleglicher Zeuge. Auch vom historischen Standpunkt aus läßt sich zeigen, daß Jesus der Messias und Sohn Gottes ist, daß er ein Reich auf Erden gestiftet hat, daß Christus als Gottmensch und Herr Haupt und Richter desselben ist, daß er eine äußere Organisation desselben geschaffen, an deren Spitze Petrus steht, und daß er Sakramente eingesetzt hat[1].

II. Organisation und Ausbreitung des Reiches Gottes.

5. Wie der Bürger dem Könige den Eid der Treue zu leisten hat, wie der Soldat das Zeichen seines Kriegsherrn führt, so muß auch der Soldat Christi seinem Könige die Treue geloben und halten, das Zeichen Christi an sich tragen. Der Herr hat zu Nikodemus gesagt: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, wenn einer nicht wiedergeboren ist, so kann er das Reich Gottes nicht schauen, wenn einer nicht wiedergeboren ist aus Wasser und (Heiligem) Geiste, so kann er nicht ins Reich Gottes eingehen" (Jo 3, 3 5). Ob man hier das zukünftige (ewiges Leben) oder gegenwärtige Reich Gottes mehr bevorzuge, unverkennbar ist damit nicht bloß ein äußeres Zeichen für die Berechtigung und Angehörigkeit zum Reiche Gottes, sondern auch eine wesentliche Institution desselben angegeben. Die Eintretenden müssen äußerlich aufgenommen und innerlich durch die Wiedergeburt befähigt werden, würdige Glieder des Reiches zu sein. Die Verpflichtung tritt noch deutlicher in dem Auftrage des Herrn an die Apostel hervor: „Gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern und taufet sie . . . und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe" (Mt 28, 19—20). Die Taufe und die Beobachtung der Gebote Gottes sind die Zeichen, an welchen man die Mitglieder des Himmelreiches erkennt.

Für die Taufe gilt die Beschneidung, welche Jahve einst dem Abraham als Zeichen des Bundes gegeben hat, als Vorbild. Wer dieses Bundeszeichen sich nicht geben ließ, der sollte ausgerottet werden aus

[1] Civiltà catt. 19. Nov. 1904, 402 ff.

dem Volke. Denn machte die Beschneidung auch nicht erst den Israeliten zum Israeliten, d. i. zum Mitgliede der israelitischen Gemeinde, weil er dies schon durch die Geburt war, so war doch die Beschneidung die erste Bundespflicht, die zu erfüllen war. Im Neuen Bunde mußte die Beschneidung des Herzens an die Stelle der Beschneidung des Fleisches treten, aber die geistige Wiedergeburt mußte für den sinnlich-vernünftigen Menschen an ein sichtbares Zeichen geknüpft werden, der sichtbar unter den Menschen wandelnde Gottmensch verlangte für die äußere Darstellung des geistigen Gottesreiches ein äußeres Zeichen der Vereinigung. Diese Bedeutung der Taufe für die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes erhellt schon aus der vorbereitenden Taufe des Johannes, welche für die frommen Israeliten ein Vereinigungs- und Bundesmittel, die „zur Tat erhobene nationale Beschneidung" war. Josephus[1] berichtet über Johannes, er habe den Juden befohlen, die Tugend zu üben und gegeneinander der Gerechtigkeit und gegen Gott der Frömmigkeit sich zu bedienen und in der Taufe ein Mittel der Vereinigung zu gebrauchen. Die Taufe Jesu ist zwar nicht bloß ein solches Sinnbild der äußeren Vereinigung, wie die Beschneidung bei den Juden und die Taufe des Johannes; denn haben schon diese eine Beziehung zur Entsündigung der Menschen gehabt, so ist in der christlichen Taufe erst die Erfüllung gegeben; aber sie ist doch auch ein Symbol, ein Zeichen des dreieinigen Gottes, welches die Bürger des Gottesreiches von den Kindern dieser Welt unterscheidet.

Die Taufe ist aber auch ein allgemeineres Zeichen als die Beschneidung, für alle Geschlechter und Völker bestimmt. Wir haben oben die Worte, welche Jesus über den Glauben des Hauptmanns von Kapharnaum ausgesprochen hat, auf das jenseitige Reich bezogen: „Vom Aufgange und Niedergange werden viele mit Abraham und Isaak und Jakob zu Tische sitzen im Himmelreiche" (Mt 8, 11 12). Aber die polemische Beziehung gegen die Juden berechtigt uns, diese Tischgemeinschaft mit den Gerechten des Alten Bundes im Himmelreiche zugleich als bildliche Bezeichnung der wahren Tischgenossen Gottes im messianischen Reiche zu erklären. Sie ist ein weiteres äußeres Zeichen der Zugehörigkeit zum Reiche wie der Teilnahme an seinen Gütern und Segnungen. Hat doch Jesus den Seinigen sein eigenes Fleisch als Speise, sein Blut als Trank versprochen, damit sie das ewige Leben haben (Jo 6, 56 f). Und am Vorabende seines Leidens hat Jesus den Jüngern sein Testament verkündigt, seinen Neuen Bund eröffnet. Indem er sie aufforderte, alle sollen von diesem Brote essen, alle aus diesem Kelche trinken, versicherte er sie der

[1] Antt. 18, 5, 2.

innigsten Lebensgemeinschaft mit ihm und durch ihn mit dem Vater; indem er sie ermahnte, dies zu seinem Andenken zu tun, stiftete er ein Liebesmahl, durch welches alle Gläubigen unter sich und mit ihrem Heilande aufs engste verbunden werden. Das Wasser der Reinigung und das Brot des Lebens sind die vom Herrn selbst aufgerichteten Zeichen des wiederhergestellten Paradieses.

6. Jesus sah aber die Wirkung seines Wortes, seiner Predigt vom Reiche Gottes schon nach den Erfahrungen, die er bisher beim jüdischen Volke und seinen Führern gemacht hatte, voraus. Er wußte, daß die alte Schlange, welche durch ihre List die Veranlassung zur Selbstsucht und Trennung der Menschen gegeben hatte, auch wenn ihr der Kopf zertreten sein werde, ihr Gift noch in die Gemeinschaft des Reiches Gottes ausspritzen und die Leidenschaften entflammen werde. Wie konnte er daher seine Jünger und die Gemeinschaft besser trösten und vor Schaden bewahren, als indem er ihnen die Ränke des bösen Feindes offenbarte, die Schicksale des Himmelreiches vorausverkündigte? Das Reich Gottes ist freilich nicht von dieser Welt, aber es ist in dieser Welt. Es bleibt nicht unberührt von den Bestrebungen und Kämpfen der Welt. Den Jüngern erklärt Jesus deshalb die Geheimnisse des Himmelreiches, dem verstockten Volke trägt er sie in Gleichnissen (Rätseln) vor. Diese Gleichnisse versinnbilden nicht nur den Einzug Gottes und seiner Kraft in die Seele, sondern auch die Auswirkung dieser Kraft in der Gemeinschaft des Reiches Gottes [1].

Das Gleichnis vom Sämann enthüllt das Geheimnis, wie sich das Reich Gottes in der Welt begründet. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen zeigt den Bestand des Reiches in der Welt. „Das Himmelreich ist einem Manne gleich, der guten Samen auf seinen Acker sät" (Mt 13, 24). Während die Leute schliefen, säte der böse Feind Unkraut unter den Weizen. Der Herr des Ackers verbietet den Dienern, es zu sammeln, damit sie nicht zugleich mit dem Unkraut den Weizen ausreißen. Er will es dulden bis zur Zeit der Ernte. „Das Himmelreich ist auch gleich einem Netze, welches in das Meer ausgeworfen wird und von jeder Art aufnimmt" (Mt 13, 47). Im Netze dieses Reiches finden sich gute und faule Fische. Am Ufer werden die faulen ausgelesen und weggeworfen. So wird es auch bei der Vollendung der Zeit sein. Die Engel werden die Bösen aus der Mitte der Gerechten aussondern und in den Feuerofen werfen. Bis dahin werden im Himmelreiche die Schlechten neben den Guten, das Unkraut unter dem Weizen, die törichten neben den

[1] Schäfer, Das Reich Gottes 109 ff. Fonck, Die Parabeln des Herrn[2], 1904. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, 1903.

klugen Jungfrauen geduldet. Die Aufgabe des Messias ist nicht, wie das Volk erwartete, die Ausscheidung aller Unwürdigen.

Wer wird sich nach dieser eindringlichen Ermahnung des Herrn noch daran stoßen, daß sein Reich auf Erden nicht aus lauter Gerechten besteht? Wer wollte deshalb die sichtbare Gemeinschaft, welche auch die Verirrten duldet, um sie wieder zu gewinnen, nicht als das von Christus gestiftete Reich anerkennen? Ist nicht Jesus gekommen, um zu suchen, was verloren war? (Lk 19, 10. Jo 3, 17.) Ist er nicht den verlorenen Schafen Israels nachgegangen, mit Sündern und Zöllnern zu Tische gesessen? Einer der Zwölf war der Verräter, und doch hat ihn Jesus in der Gemeinschaft geduldet, obwohl er denjenigen kannte, welcher ihn verraten würde! Er wollte nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Er wollte ein Jahr, zwei, drei Jahre dem unfruchtbaren Feigenbaume Zeit geben (Lk 13, 6), ob er nicht doch noch Früchte bringe. Dem Anfang des Reiches entspricht aber der Fortgang.

7. Das Himmelreich hat die Kraft in sich, die Menschen mehr und mehr äußerlich und innerlich in den Kreis seiner Wirksamkeit zu ziehen (Mk 4, 26—29). Das äußere und innere Wachstum wird vom Herrn in seinen Parabeln zum Troste der kleinen Herde wiederholt vorausgesagt. „Das Himmelreich ist gleich einem Sauerteige, welchen eine Frau nahm und in drei Sat (Maß) Weizenmehl mischte, bis alles durchsäuert war“ (Mt 13, 33). Dieser inneren Umwandlung durch den Sauerteig der christlichen Lehre und Gnade geht die äußere Ausdehnung zur Seite. Je stärker eine Kraft ist, desto unwiderstehlicher wirkt sie auf alles, was in ihren Bereich kommt. Wie schön schildert der Herr dieses Wachstum durch die Parabel vom Senfkorn! „Das Himmelreich ist auch gleich einem Senfkorn, welches ein Mann nahm und in seinen Acker säte. Dieses ist kleiner als alle Samen, wenn es aber gewachsen ist, so ist es größer als die Kräuter und wird ein Baum, so daß die Vögel (Völker) des Himmels kommen und in seinen Zweigen nisten“ (Mt 13, 31 32; vgl. Ez 17, 22 23; Dn 4, 9). Unscheinbar war das Reich, welches Jesus gegründet hatte, so unmerklich, daß die Schriftgelehrten fragen konnten, wann es komme, als es schon unter ihnen war (Lk 17, 20). Aber groß wird es werden, weithin sichtbar als ein Zeichen unter den Nationen, so daß die Menschen von den Enden der Erde kommen werden, um unter dem Schatten des Baumes zu wohnen. „Ich aber, wenn ich erhöht sein werde von der Erde, werde alle an mich ziehen“ (Jo 12, 32)[1].

---

[1] Vgl. auch das Gleichnis vom guten Hirten (Jo 10, 10—16), die Parabel vom Weinberg (Mt 21, 1—16), von den zwei Söhnen (21, 28—31), dem großen

Diese Kraft ist so wirksam, daß der Mensch seinen wertvollsten Besitz hingeben wird, um das Himmelreich zu kaufen. „Das Himmelreich ist gleich einem Schatze, der im Acker verborgen ist. Der Mensch, welcher ihn findet, verbirgt ihn und geht vor Freude hin, verkauft alles, was er hat, und kauft jenen Acker." „Wieder ist das Himmelreich gleich einem Kaufmanne, der gute Edelsteine sucht. Wenn er einen kostbaren Edelstein gefunden hat, so geht er weg, verkauft alles, was er hat, und kauft ihn" (Mt 13, 45 46). Dies ist das Reich Gottes, welches der Mensch vor allem suchen muß, hier sind die Schätze, welche Rost und Motten nicht verzehren! In der Schlußparabel von den Fischen wird noch einmal die große Ausdehnung des Reiches versinnbildet.

Wie schön verschlingen sich in dieser einfachen und anschaulichen Bildersprache die inneren und äußeren Charaktere, die sichtbaren und unsichtbaren Eigenschaften des Himmelreiches! Wie lebendig ist das himmlische Reich von seinem kleinen, unscheinbaren Anfange im Kreise der Jünger an bis zu seinem Ausbau unter allen Völkern geschildert! Die Innenseite stimmt nicht immer mit der Außenseite überein, aber diese Folge menschlicher Schwachheit und Sündhaftigkeit wird geduldet, weil keine menschliche Bosheit im stande sein wird, je die heilsame göttliche Kraft ganz zu unterdrücken. Die reichlichen Früchte aber, welche der gute Same hervorbringt, die Wirkungen der heilsamen Lehre und der beseligenden Gnade, tragen wieder dazu bei, die lauen Glieder des Reiches zu neuem Eifer anzuspornen und die kostbare Perle schätzen zu lernen, welche im Acker verborgen ist. Selbst wenn man die Erklärungen bei Matthäus als Allegorie deuten wollte (Jülicher, Loisy), müßten sie als zutreffend anerkannt werden. Aber es ist falsch, daß die Juden keine Allegorie gekannt hätten.

8. Was Christus begründet und mit innerer Kraft ausgerüstet hat, das setzten die Apostel gemäß dem Auftrage ihres Meisters eifrig fort. Denn nun wußten sie, daß Gott Jesus zum Herrn und Christus gemacht hat, daß er Christus, der Sohn Gottes, ist (Apg 2, 36; 9, 20 22). Sie zogen hinaus und predigten das Reich Gottes. „Als sie aber dem Philippus glaubten, welcher vom Reiche Gottes predigte und vom Namen Jesu Christi, so ließen sich Männer und Frauen taufen" (8, 12). Der hl. Paulus predigte zu Ephesus das Reich Gottes (19, 8) und verabschiedete sich zu Milet von den Bischöfen aus Ephesus mit den Worten:

Mahl (Lk 14, 16—24. Mt 8, 11 12. Lk 13, 29 f). Fonck bezieht 24 Gleichnisse auf das Reich Gottes in seinem Ursprung, seinem Wesen und seiner Kraft, 31 auf seine Bürger und ihre Verpflichtungen und 9 auf das Haupt dieses Reiches und seine Stellung zu den Mitgliedern.

„Nun weiß ich, daß ihr mein Angesicht nicht mehr schauen werdet, ihr alle, unter welchen ich als Verkündiger des Reiches wandelte" (20, 25). Selbst in der Gefangenschaft zu Rom „predigte er das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesus mit allem Freimut ungehindert" (28, 31). Andererseits tröstet der Apostel die Gläubigen und ermahnt sie, „im Glauben zu verharren, weil man durch viele Trübsale in das Reich Gottes ein-eingehen müsse" (14, 22).

In den apostolischen Briefen tritt der Ausdruck „Reich Gottes" hinter der Lehre von Christus, dem Auferstandenen, und von dem Evangelium des Heiles zurück. Doch lassen sich noch die verschiedenen Momente des Begriffes nachweisen. Die Erfüllung der Verheißungen in Christus (2 Kor 1, 20. Gal 3, 18. Röm 4, 13 14; 5, 2; 9, 4) faßt sich zusammen in der Verheißung des Gottesreiches (1 Thess 2, 12. Kol 1, 13), zu welchem nur Rechtschaffene gelangen (1 Kor 6, 9 f. Gal 5, 21). „Das Reich Gottes ist nicht Speise und Trank, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geiste" (Röm 14, 17. 1 Kor 4, 20). „Fleisch und Blut können es nicht erben" (1 Kor 15, 50). Es ist ein Reich des Sohnes der göttlichen Liebe, in welches Gott die Gläubigen versetzt hat, indem er sie aus der Macht der Finsternis befreite (Kol 1, 13), zu dessen Verwirklichung und Ausbreitung der Apostel im Verein mit seinen Schülern seine ganze Lebenskraft einsetzt (Kol 4, 11.) Für dieses unerschütterliche Reich sollen wir Gott Dank sagen, wodurch wir Gott wohlgefällig dienen, mit Bedacht und Furcht (Hebr 12, 28). Denn dieses Reich ist ein Reich der Gnade, ein himmlisches Reich (Hebr 12, 22 23), in welchem alle durch und in Christus zum Vater zurückgeführt werden. In diesem Reiche, welches Christus am Ende Gott dem Vater übergibt, ist Gott alles in allem (1 Kor 15, 28). Dieses Reich erwarten die Jünger bei der bevorstehenden Wiederkunft (Parusie) Christi (1 Thess 3, 13; 4, 15—17. 1 Kor 15, 23). Die Entschlafenen werden auferweckt werden und mit Christus herrschen. Auch die Schöpfung wird frei werden [1].

Es ist aber Furcht notwendig, weil der ungestörte und volle Besitz erst mit dem Tode beginnt und dieses ewige Reich nur den treuen Verwaltern zu teil werden wird. „Denn das wisset, daß kein Unzüchtiger oder Unreiner oder Geizhals, d. h. Götzendiener, im Reiche Christi und Gottes erben wird." „Täuschet euch nicht, weder Unzüchtige, noch Bilderdiener, noch Ehebrecher, noch Weichlinge, noch Männerschänder, noch Diebe, noch Habsüchtige, noch Trunkenbolde, noch Lästerer, noch Räuber werden

[1] O. Holtzmann: Zeitschr. für Theologie und Kirche 1891, 385. Sanday, The Journal of Theol. Studies 1900, 481 ff.

Gottes Reich erben."[1] Hat nicht Gott die Armen in der Welt, aber Reichen im Glauben als Erben des Reiches auserwählt, welches er denen verheißen hat, die ihn lieben?" (Jak 2, 5.) „Wenn wir uns Mühe geben, die Berufung festzumachen, so wird uns reichlich gewährt werden der Eintritt in das ewige Reich unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi" (2 Petr 1, 11). Der Herr stand dem hl. Paulus in Rom bei und wird ihn befreien von jedem bösen Werke und ihn retten in sein himmlisches Reich[2].

9. Zwei Momente sind also im Neuen Testamente unter dem Begriffe des Reiches Gottes zusammengefaßt: das Reich Gottes ist eine himmlische Gabe für die Menschen, um des ewigen Heiles teilhaftig zu werden, aber eine Gabe, welche in einem sichtbaren Gemeinwesen verwirklicht wird. Es ist wohl richtig, daß es vor allem als „Heilsgut", nicht als „Gemeinwesen"[3] erscheint, daß „Jesus nicht in erster Linie das Himmelreich als Gemeinschaft ansieht, sondern als einen Organismus himmlischer Güter, Gaben und Kräfte, welche sich in der Menschheit auswirken und dieselbe zum Herrschaftsgebiete Gottes gestalten sollen"; aber dieser Organismus soll in der Menschheit durch Menschen realisiert werden und ist in den Mitgliedern des Reiches in gewissem Sinne realisiert, auch äußerlich dargestellt. Jesus selbst nennt nicht nur die Bedingungen für den Eintritt in dieses Reich, er spricht auch von den Mitgliedern desselben als von den Söhnen des Messiaskönigs, im Unterschiede von den Söhnen und Fremden der Könige dieser Erde (Mt 17, 25), von Söhnen, welche als solche frei von den Abgaben sind. Will man das Reich Gottes als die Idee, das Mittel zum Zwecke fassen, dem sich alles unterordnen muß, so ist es doch eine Idee, welche bereits Gestalt angenommen, gleichsam Fleisch und Blut gewonnen hat. Wie das ganze Christentum etwas Gottmenschliches ist, so ist auch das Reich Gottes göttlich und menschlich, das höchste Ideal und doch die sichtbare Ordnung der Gläubigen. Wäre diese Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen auf Erden nicht möglich, würde nicht eine Heiligung, Vergeistigung von Fleisch und Blut bewirkt werden, wie könnte der ganze Mensch das ewige Leben erben?

---

[1] Eph 5, 5. 1 Kor 6, 9 10; 15, 50. Gal 5, 21. Röm 5, 17; 8, 17. 2 Tim 2, 12. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, 1897, 129 ff.

[2] 2 Tim 4, 18. Phil 1, 23. Hebr 12, 22.

[3] Cremer, Wörterbuch zum Neuen Testament s. v. Schmidt, Die Kirche 11. Haupt: Studien und Kritiken 1887, 383. Köstlin: ebd. 1888, 29. Seeberg, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, 1902, 27 38 ff; Glaube und Liebe, Herrschaft Gottes und Reich Gottes. Bartmann, Das Himmelreich und sein König, nach den Synoptikern biblisch-dogmatisch dargestellt, 1904.

„Es wäre doch verkehrt, wollte man annehmen, daß, indem der Herr das Reich Gottes als innerliches Gut verkündigte, er ganz darauf verzichtet habe, dasselbe als eine Gemeinschaft spezifischer Art zu betrachten. Sind die Reichsgenossen der Stadt auf dem Berge gleich, so setzt ja das schon eine Organisation voraus, und der ganze zweite Teil des fünften Kapitels des Matthäusevangeliums geht von der Annahme aus, daß das Himmelreich sich auch als Neugestaltung des Volkslebens darstellen müsse." [1]

10. Bildeten nicht die Jünger Jesu den Grundstock dieser sichtbaren Gemeinschaft? Schüler heißen sie im Anschlusse an den Sprachgebrauch der jüdischen Schulen. Jesus selbst wird angeredet als Rabbi, Rabbuni, Herr, Lehrer, Meister. Er ist dies nicht im Sinne einer bestimmten Schule, wie er auch keine Rabbinenschule durchgemacht hatte, aber die Analogie lag bei den jüdischen Verhältnissen doch sehr nahe. Sie war schon gegeben durch das Verhältnis des Täufers zu seinen Jüngern. Aus diesen bildete sich der erste Jüngerkreis des Herrn. Von ihnen wird berichtet, daß sie an Jesus glaubten (Jo 2, 11). Zwar glaubten auch andere an ihn, aber Jesus vertraute sich denselben nicht an (2, 24). Als Jesus mit seinen Jüngern sich auf dem judäischen Lande befand und taufte, da entstand ein Streit zwischen seinen Jüngern und den Jüngern des Johannes. Und sie kamen zu Johannes und sagten ihm: „Rabbi, der, welcher mit dir war jenseits des Jordans, dem du Zeugnis gegeben hast, der tauft, und alles läuft zu ihm" (3, 26). „Jener muß wachsen, ich aber muß abnehmen", erwidert der Täufer (3, 30). „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer dem Sohne ungehorsam ist, der wird das Leben nicht schauen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm" (3, 36). In Samarien, in Kapharnaum, in Galiläa gewann Jesus viele Gläubige.

Damit hat sich um Jesus bereits ein doppelter Kreis geschart, ein engerer und weiterer, die Jünger im engeren und weiteren Sinne, die Jünger und die Gläubigen. Ihr sichtbares Haupt ist Christus, welcher Gnade und Wahrheit spendet. Ja, auch unter den Jüngern, welche Jesu unmittelbar nachfolgten, müssen die Zwölfe von der übrigen Menge unterschieden werden. Denn anläßlich der Rede in der Synagoge zu Kapharnaum wird von vielen aus seinen Jüngern berichtet, welche die Rede hart fanden. „Und von da an gingen viele der Jünger zurück und wandelten nicht mehr mit ihm" (6, 67). „Und Jesus sprach zu den Zwölfen: Wollt auch ihr weggehen? Simon Petrus antwortete ihm:

[1] Schmidt a. a. O. 16. Theol. Quartalschr. 1819, 562 ff.

Herr, zu wem sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens, du bist der Heilige Gottes. Jesus antwortete ihm: Habe nicht ich euch auserwählt?"[1]

Johannes berichtet nichts von dieser Auserwählung. Er setzt sie als aus den Synoptikern bekannt voraus (6, 70; 15, 16). Diese erzählen uns, wie Jesus die beiden Brüderpaare von ihren Schiffen hinweg zur Nachfolge berief, um sie zu Menschenfischern zu machen (Mt 4, 18 ff), wie er den Levi von der Zollstätte hinweg berufen hat (Mt 9, 9 ff). Auf dem Berge bestellte er die Zwölfe, die er auch Apostel nannte[2], daß sie mit ihm seien, und daß er sie aussende, zu predigen und mit der Vollmacht, die Teufel auszutreiben (Mk 3, 13 ff). Bei der Bergpredigt wird zwischen den Volksscharen und den Jüngern, welche in der Nähe Jesu waren, unterschieden (Mt 5, 1). Ja bei Lukas kann man noch einen dreifachen Kreis: die Zwölfe, die Jünger, das Volk, unterscheiden (Lk 6, 12 ff). Die Zwölfzahl ist nicht zufällig, sondern absichtlich von Jesus bestimmt und abgeschlossen, wie Apg 1, 24 ff und der Kampf des hl. Paulus um den Apostolat beweisen. Sie erinnert an die zwölf Stämme Israels. Die Zwölfe sollten die zwölf Patriarchen des neuen Reiches bilden. Ihnen werden die Geheimnisse des Himmelreiches mitgeteilt, sie werden bei der Wiederkunft Christi auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten (Mt 19, 28. Lk 22, 30). Ihre Namen werden auf den Grundsteinen des himmlischen Jerusalems stehen (Offb 21, 14). Am Schlusse der Parabelrede fragte Jesus die Zwölfe: „Habt ihr dies alles verstanden? Sie sprachen: Ja. Er aber sagte zu ihnen: Darum gleichet jeder Schriftgelehrte, der unterrichtet ist über das Reich der Himmel, einem Hausherrn, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorbringt" (Mt 13, 52). Wohl war den Jüngern damit noch nicht das ganze Verständnis des neuen Reiches aufgegangen. Noch auf dem letzten Zuge nach Jerusalem bitten ihn die Söhne des Zebedäus, er möchte sie in seinem Reiche zur Rechten und zur Linken sitzen lassen. Ja die nach Emmaus wandernden Jünger sagen betrübt: „Wir aber haben gehofft, daß er derjenige

---

[1] Das vierte Evangelium ist also nicht das am wenigsten kirchliche Buch des Neuen Testaments, wenn man vor allem in der Kirche eine hierarchische Institution sehen will, sonst könnte es auch nicht der Kirche ihren Titel der Legitimität als dem Reiche Gottes, in welchem Christus lebt, leihen (Loisy, Le 4e évang., 1903, 118 f).

[2] Dobschütz (Probleme des apostol. Zeitalters, 1904, 105) behauptet, die Evangelien kennen — mit Ausnahme des Lukas — den engeren Begriff Apostel nicht, denn Mt 10, 24; Jo 13, 16 seien sie = die Abgesandten; Mk 3, 14 sei Glossem aus Lk 6, 13. Nur Lukas habe die Vorstellung, daß der Aposteltitel ein den Zwölf von Jesus verliehener Ehrentitel sei.

sei, welcher Israel erlösen sollte" (Lk 24, 21). Der Auferstandene mußte durch wiederholte Erscheinungen und fortgesetzte Unterweisungen die Apostel in die wahre Bedeutung seines Reiches einführen. Er erschien ihnen 40 Tage hindurch und redete vom Reiche Gottes (Apg 1, 3). Jesus bekämpfte aber nicht die Idee eines Reiches Gottes auf Erden, sondern nur die weltliche, fleischliche Auffassung desselben. Er ermahnte sie, nicht Herrscher im Sinne der Welt werden zu wollen, sondern Vollführer seines Willens, Fortsetzer seines Werkes zur Erlösung und Heiligung der Menschheit zu sein. Die Fürsten der Völker herrschen über sie, und die Machthaber üben Gewalt über sie aus. Nicht so soll es unter den Jüngern sein. „Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener, und wer der erste sein will, der sei euer Knecht, wie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, um sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzuopfern für viele" (Mt 20, 25 ff).

11. Mit den Jüngern bilden aber die Gläubigen eine einheitliche Gemeinschaft (Apg 2, 42. Gal 2, 9) um den Mittelpunkt in Christus. Der Herr sagt ja selbst: „Ein jedes Reich, welches in sich geteilt ist, wird wüste werden, und eine jede Stadt oder ein jedes Haus, welches in sich geteilt ist, kann nicht bestehen. Und wenn der Satan den Satan austreibt, so ist er in sich geteilt. Wie wird also sein Reich bestehen?" (Mt 12, 25 26.) Sollte das Reich Gottes, von welchem Jesus sagt, daß es zu den Juden gekommen sei, weil er die Teufel im Geiste Gottes austrieb, weniger ungeteilt, einheitlich sein? Sollte es dem Reiche des Satans, dem Reiche dieser Welt gegenüber Bestand haben, wenn es nicht als eine geschlossene Gemeinschaft den Angriffen entgegengeht? „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut" (Mt 12, 30. Lk 11, 23), sagt Jesus. Wohl hat er früher gesagt: „Denn wer nicht gegen euch ist, der ist für euch" (Lk 9, 50); aber dieser Ausspruch bestätigt sogar die Konsequenz des ersten. Denn er setzt voraus, daß die Jünger Jesu eine Gemeinschaft bilden, zu welcher die Welt Stellung zu nehmen hat. Er gilt als Antwort auf die Bemerkung des Johannes, daß einer im Namen Jesu Teufel austreibe, ohne mit den Jüngern ihm nachzufolgen. Jesus fügt begütigend hinzu, daß, wer wenigstens nicht feindlich gegen sie gesinnt sei und den Namen Jesu anerkenne, als Gönner ihrer Sache zu betrachten sei.

Noch deutlicher tritt die Einheit im Johannesevangelium hervor. Im Gleichnis vom guten Hirten stellt sich Jesus als den guten Hirten dar, welcher durch die rechte Türe in den Schafstall eingegangen ist. Er kennt seine Schafe, und sie kennen seine Stimme und folgen ihm. Jesus ist aber auch die Türe für die Schafe. Wenn durch

ihn jemand eintritt, so wird er gerettet werden. Und er wird seine Schafe auf gute Weide führen und sie vor dem Wolfe schützen. „Auch andere Schafe habe ich, welche nicht aus diesem Schafstalle sind; auch jene muß ich führen, und sie werden meine Stimme hören, und es wird eine Herde und ein Hirt sein“ (Jo 10, 16). Das Bild weist ebenso auf eine innere wie auf eine äußere Zugehörigkeit zu Jesus hin. Die Gläubigen aus den Juden sind aus der alten Synagoge entnommen, stehen der von den Pharisäern, welche Diebe und Räuber genannt werden, mißleiteten Herde gegenüber. Sie bilden also eine neue Herde, ein neues Reich, deren sichtbares Haupt Jesus ist. Die andern Schafe aber, welche noch kommen werden, die Gläubigen aus dem Heidentume, werden mit diesen eine Herde bilden und einen Hirten haben. Auch ihr guter Hirte wird Christus sein. Aber wird er dies in gleicher Weise sein, wie im Kreise der Gläubigen zu Jerusalem? Oder wird später die eine sichtbare Herde der sichtbaren Leitung, des sichtbaren Hauptes entbehren?

Doch hat Jesus auch im Johannesevangelium seinen Jüngern eine besondere Stellung im Reiche Gottes angewiesen. Er hat mit ihnen noch das Liebesmahl gehalten und in der Fußwaschung ein Vorbild der Demut hinterlassen. Er hat sie getröstet über seinen Weggang, vor den Gefahren in der Welt gewarnt und ihnen den Beistand vom Vater verheißen. In ergreifenden Worten hat er auch die Zusammengehörigkeit der Jünger unter sich und die Gemeinschaft mit ihm und dem Vater geschildert. Seine Einheit mit dem Vater ist das Vorbild für die Gemeinschaft der Jünger in der Liebe. In dem Gleichnisse vom Weinstocke hat er die innere Verbindung durch die Gnade, welche vom Haupte ausströmt, als die unerläßliche Bedingung der Zugehörigkeit zum Reiche der Heiligkeit und Tugend dargestellt. Die Einheit im Glauben und in der Liebe bildet den Hauptzweck des herrlichen hohenpriesterlichen Gebets. „Bewahre sie in deinem Namen“, betet er zum Vater, „die du mir gegeben hast, damit sie eins seien, so wie wir.“ „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt. Und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit“ (17, 11 18 19). Abermals richtet Jesus von diesem engeren Kreise der Zwölfe seine Blicke auf die übrigen Gläubigen, auf alle, welche in Zukunft noch glauben werden, und bittet den Vater, auch diese in der Einheit zu bewahren, „damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir und ich in dir, damit auch sie in uns seien, auf daß die Welt glaube, daß du mich gesandt hast“ (17, 20 21).

Das Himmelreich ist also der Inbegriff der himmlischen Gaben, welche Christus für die Gläubigen erworben hat, aber ebenso die Gemeinschaft der Apostel und Gläubigen mit

ihrem Haupte Christus, wodurch die Gaben der Gnaden für das jenseitige Himmelreich, für das ewige Leben wirksam und fruchtbar gemacht werden. Diese Gemeinschaft, welche den Zweck des Himmelreiches zu verwirklichen und auf die Vollendung des Reiches bei der Wiederkunft vorzubereiten hat, erhielt aber vom Herrn die besondere Bezeichnung Kirche. Zwar findet sich das Wort: „Die Kirche ist das Reich Gottes" erst bei Augustinus [1], aber der Gedanke ist schon bei Irenäus [2], Cyprian, Origenes, Chrysostomus vorhanden. Es ist eben der vom Herrn selbst im „katholischen" Matthäusevangelium ausgesprochene Gedanke. Denn so sehr Jesus in seiner Predigt das himmlische Ideal des Reiches Gottes betonte, so klar sagte er die äußere Verwirklichung desselben in der Kirche voraus. Ein universelles Reich auf Erden wäre auch, wie nun die Wirklichkeit der Menschheit beschaffen ist, unmöglich gewesen ohne eine strenge äußere Organisation. Diese konnte aber nur einen Bestand haben, wenn Jesus selbst im Apostelkollegium den Grund legte. Die „Papstkirche des Mittelalters" brauchte also nicht den „mißdeuteten augustinischen Gedanken" [3]

---

[1] De civ. Dei 20, 9, 1; C. Faust. 4, 2. Vgl. Reuter, Augustinische Studien, 1887, 106 130 150 467. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin, 1892, 6. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte: Reden und Aufsätze I (1904) 115. Schäfer, Das Reich Gottes 164 ff. Beachtenswert ist der Wechsel zwischen Reich Gottes und Kirche in der Heiligen Schrift. Die Bücher, welche „Königtum" für die christliche Organisation in der Welt gebrauchen: Johannesevangelium, 1 Petri (und ältere hebräische Apokalypsen), haben das Wort „Kirche" nicht, während Paulus, Jakobus und die Briefe der Apokalypse „Kirche" gebrauchen, aber „Königtum" eschatologisch fassen. Die Apostelgeschichte hat beides.

[2] Adv. haer. 4, 8, 1: Regnum coelorum, quod est ecclesia. Cypr., De un. 14; Ep. 54, 3. Chrysost., Ad cat. 1, 4. Nieberhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, 1904.

[3] Seeberg, Begriff der Kirche I (1885) 57. Lemme, Die christliche Idee des Reiches Gottes: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 1 ff 61. Aus der umfangreichen protestantischen Literatur über das Reich Gottes seien erwähnt: Issel, Die Lehre vom Reich Gottes im Neuen Testament, 1891. Schmoller, Die Lehre vom Reich Gottes im Neuen Testament, 1891. J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892 1900. Schnedermann, Die Vorstellung vom Reiche Gottes in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche, 1893 1896. Paul, Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern, 1895. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, 1895. Hering: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1899, 472 ff. Schnedermann, Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes, 1893/1895. Zur katholischen Literatur (Galura, Hirscher, Oberthür, Brenner) s. Werner, Geschichte der kath. Theologie, 1867, 258 f. Piepenbring bemerkt: seit den apostolischen Zeiten bis heute war der Begriff des Reiches Gottes vollständig in den Hintergrund gedrängt und durch die Christologie ersetzt. Erst jetzt ist das Gegenteil, besonders durch Ritschl, versucht worden. Aber diese Schule verkenne den eschatologischen Charakter bei Jesus.

auszuführen. Es ist sehr fraglich, ob die neuerdings (seit Kant und Ritschl) wieder erwachte Vorliebe für das Reich Gottes als der Gesamtheit der Christen und ihrer Tätigkeit in der Welt weiteren Kreisen einen Ersatz dafür bieten kann. Neben dem Reich Gottes muß doch die Kirche anerkannt werden. Glaube und Liebe gehören zusammen wie Kirche und Reich Gottes[1]. Die entscheidende Abweichung des Katholizismus vom „echten" Urchristentum bestände darin, daß an Stelle des Reiches Gottes die empirische Kirche, an Stelle des Evangeliums das neue Gesetz gesetzt worden sei, wenn das „echte" Urchristentum dieser Konstruktion entspräche.

§ 3.

Die Kirche in der Heiligen Schrift.

Das Wort „Kirche" im Matthäusevangelium. — Organisierte Kirche. — Die andern Evangelisten übergehen das Wort aus äußeren Rücksichten. Ihr Reich Gottes weist auf die Gemeinschaft der Kirche hin. — Symbolik im Johannesevangelium. Die dreifache Inschrift am Kreuze. Der ungenähte Rock Jesu. Die Mutter Jesu unter dem Kreuze. Der Lanzenstich. — Die Kirche in der Apostelgeschichte. Das erste Pfingstfest. Das Wort Kirche für Gesamtkirche und Einzelkirche. Die Organisation der heidenchristlichen Gemeinden. Die Kirche des Herrn. Die lehrende und hörende Kirche. — Der Begriff der Kirche in den paulinischen Briefen. Die Einzelkirche als eine Gemeinschaft der Brüder. Die Kirche Gottes, die allgemeine Kirche. — In den katholischen Briefen bei Jakobus und Johannes. — Das Bild vom Gebäude. Das Bild vom Organismus. Haupt und Glieder. — Das Bild von der Ehe. Vorbilder im Alten Testament, im Matthäusevangelium. Die Apokalypse. — Die Ausführung im Epheserbriefe. — Die Kirche die Vermittlerin des Erlösungswerkes. — Die Darstellung des religiösen Lebens in der apostolischen Kirche. Das Brotbrechen und das Gebet. Das „Herrnmahl". Jesus das neue Passahlamm. — Die sichtbare Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist. Die Geistesmitteilung durch die Ordination. — Die äußere Organisation war notwendig zum Bestande der Kirche. — Die Kollekten für die Armen in Jerusalem. — Definition der Kirche. — Definitionen einzelner Theologen. — Akatholische Definitionen.

Gegen Loisy, welcher das Reich Gottes mit J. Weiß, einem Gegner der Ritschlschen Auffassung, eschatologisch deutet, vgl. Rev. bibl. 1904, 106 ff. Loisy verneint deshalb die Einsetzung der Kirche durch Christus. Diese sei eine Fortsetzung des Evangeliums. Batiffol bemerkt: „Jesus hat das Reich verheißen, aber gekommen ist die Kirche." E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, 10 131: „Und das ist etwas Verschiedenes. Aber wir müssen von der Geschichte lernen, daß es die notwendige, gottgewollte Entwicklungsform war." Weinel sagt mit Recht: „Die Umbildung des Evangeliums zur Kirche ist das Größte und Segensreichste gewesen, was die ersten christlichen Generationen geleistet haben." Vgl. Bartmann, Das Himmelreich 32 ff 44 52. Schell, Christus 120 ff 144 ff.

[1] E. v. Kügelgen, Grundriß der Ritschlschen Dogmatik², 1903, 96 ff.

I. Die Bedeutung des Wortes Kirche.

1. Nur zweimal wird in den Evangelien das Wort „Kirche" gebraucht, beidemal wieder im Matthäusevangelium, welchem auch der Ausdruck „Himmelreich" eigentümlich ist. Beide Stellen gehören jener Zeit der öffentlichen Wirksamkeit Jesu an, in welcher sich die innere und äußere Krisis im Volke entwickelt hatte. Weil sich das Volk für die Predigt vom Himmelreich als unzugänglich erwiesen hatte, so widmete sich Jesus dem Unterrichte seiner Jünger, um auf ihrem Fundament die neue Reichsgemeinde aufzubauen. Nachdem Petrus auf Grund göttlicher Erleuchtung ein offenes Bekenntnis seines Glaubens abgelegt hatte, wurde er als Felsenmann bezeichnet, und „auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen" (16, 18). Der Rangstreit der Jünger hatte dem Herrn Veranlassung gegeben, dieselben über die Demut und brüderliche Zurechtweisung zu belehren. Sie sollen denjenigen, welcher auf die private Zurechtweisung nicht hören wolle, der Kirche anzeigen. „Sage es der Kirche; wenn er aber die Kirche nicht hört, so sei er dir wie ein Heide und Zöllner" (18, 17).

Wir gehen nicht irre, wenn wir die Quelle für den Ausdruck des Matthäusevangeliums im Alten Testamente suchen. Wäre das Evangelium auch nicht in der heiligen Sprache geschrieben worden, so könnte es doch den Zusammenhang mit der Offenbarung des Alten Bundes nicht verbergen. Daraus erklärt sich das Vorkommen des Ausdrucks in diesem Evangelium und in ihm allein, ohne daß an eine textkritisch unbeweisbare Interpolation aus den paulinischen Briefen oder aus der Apostelgeschichte oder überhaupt an eine sekundäre Einschiebung zu denken ist. Der Ausdruck Kirche (*κυριακόν* seit dem 9. Jahrhundert deutsch chirica)[1] ist die gewöhnliche Übersetzung des hebräischen Kahal (קהל)[2], welches von der zusammengerufenen Gemeinde (עדה, *συναγωγή*) und von dem als Gemeinde organisierten israelitischen Volke gebraucht wird. Das griechische *ἐκκλησία*, welches die romanischen Sprachen beibehalten haben, bezeichnete die regierende Volksversammlung. Matthäus verstand also darunter nach der Analogie der heiligen Versammlung der alttestamentlichen Gemeinde die Gemeinde des Neuen Bundes, die neue Theokratie, das neue Israel. Je nachdrücklicher Matthäus die Verwerfung des jüdischen

[1] Eus., De vita Const. 1, 17; Hist. eccl. 9, 10, 12. Cyr. Hier., Cat. 18, 24 26. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VII 479.

[2] Lv 4, 13. Nm 16, 3; 20, 4. Dt 18, 16; 23, 1 f; 31, 30. Jos 8, 35. Richt 21, 8. Ps 149, 1. Sir 44, 15. Vgl. Apg 7, 38. Hebr 2, 12. Sohm, Kirchenrecht I (1892) 16 ff. Briggs, The new Testament doctrine of the Church; The American Journal of Theol., Chicago 1900, Jan. 1 ff.

Volkes als solchen, in seinen Vorgesetzten wie in seiner Masse, hervorhebt, desto notwendiger war es für ihn, die Gründung der neuen Theokratie, des christlichen Weltreiches, der Kirche, zu berichten. Denn eine Religion ohne äußere Gemeinschaft und ohne eine sichere Organisation konnte sich der Judenchrist nicht denken[1]. Deshalb hatte er auch die Gleichnisse vom Himmelreich aufgenommen, welche eine sichtbare Gemeinschaft von Guten und Bösen andeuten und ein äußeres Wachstum voraussagen. Er handelt von „Kirchenordnung und Kirchenzucht", bietet gleichsam die „Anfänge des Kirchenrechts" und zeigt uns Jesus als den Gesetzgeber seines Reiches, das er seinen Jüngern hinterläßt. Christus hat nicht nur „tatsächlich die Fundamente der christlichen Kirche" gelegt, indem er seinen Jüngern ein neues Leben einprägte, ein Leben der Reinheit und Liebe[2], sondern wirklich die Idee gehabt, eine Kirche zu gründen. Anders ließe sich nicht erklären, wie man ihm dies seit den apostolischen Zeiten „fälschlich" zugeschrieben haben sollte.

2. Gerade mit Bezug auf die Organisation der Gemeinde hat Matthäus das Wort gebraucht. Ja die zwei Stellen lassen selbst die Abstufungen der Organisation erkennen. Die erste, auf Petrus bezügliche Stelle spricht für sich selbst. Das Bild ist einem festen Gebäude entlehnt, welches auf Felsen ruht und Wind und Wetter trotzt. Die Kirche ist also ein Gebäude, das, auf den sichtbaren Felsen Petrus gegründet, aus sichtbaren Steinen, den Mitaposteln und Gläubigen, zusammengefügt, als ein fester Turm im Meere dieser Welt gegen Sturm und Brandung unerschütterlich standhält. Wie die Stadt auf dem Berge überall sichtbar ist und allen Zuflucht bietet, so ist die auf dem Felsen erbaute Kirche das schützende und rettende Dach für die Gläubigen der ganzen Erde. Und sie ist dies, weil sie in Petrus, dem sichtbaren Felsen, ein festes Fundament hat. Wir müssen daher bei der Bestimmung des Begriffes der Kirche

---

[1] Bousset, Die Religion des Judentums 54 ff: die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche.

[2] Piepenbring, Rev. de l'hist. des rel. II (1901) 211. Loisy, Études evangéliques, 1902, 100 f 120; Rev. d'hist. et de littér. rel. 1904, 88 91 f; Autour d'un petit livre, 1903, 69 f 131; Evangelium und Kirche, 1904, 95 ff. Zu Wernle, Die Reichsgottesoffenbarung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903, bemerkt Loisy, bei Paulus sei die Idee des Reiches doppelt, eschatologisch und kirchlich; ebenso in der Apokalypse, wo man ein sehr lebendiges Gefühl des Reiches Christi in der Kirche finde. Derselbe Begriff sei bei Matthäus, bei Lukas eschatologisch, bei Markus vorwiegend eschatologisch. Immer sei der Gesichtspunkt Jesu streng eschatologisch gewesen. Die Reinheit des Herzens und die ganze evangelische Moral seien nicht das Reich Gottes, sondern die Bedingungen der Zuläßlichkeit desselben.

gerade von dieser Stelle ausgehen, in welcher zum erstenmal und in bestimmter Weise das Wort uns begegnet. „Mt 16, 18 wurde nicht etwa bloß Anlaß für die Primatsideen Roms, sondern auch für die Erhebung des Kirchenbegriffes unter die Glaubensartikel im apostolischen Symbolum, also in jeder Beziehung eine sedes doctrinae des Katholizismus." [1] Hängt damit vielleicht die ungünstige Beurteilung der Stelle durch die neueren Kritiker zusammen? Nur wenn man diese Stellen, die „bereits ausgebildetere Gemeindeverhältnisse voraussetzen", Jesu abspricht und das Matthäusevangelium wegen seines katholischen Charakters an das Ende der synoptischen Evangelienschriften setzt, kann man behaupten, daß Jesus die „religiös-sittliche Weltgemeinde" ohne „theokratische Satzungen, ohne Priestertum und Opferwesen" stiftete. Weil aber unmöglich auch die Worte an die Apostel Jesu abgesprochen werden können, so muß wenigstens zugegeben werden, daß die „organische äußere Ausgestaltung der Schöpferkraft seines in seinen Jüngern und später in der Gemeinde selbst wirksamen Geistes überlassen" wurde. Da Jesus seine Jünger auswählte und zu seiner Herde und Messiasgemeinde machte, so hat es durchaus nichts Befremdendes, wenn er hier von seiner Gemeinde, die er aufbauen werde, redet, vielmehr ist es auffallend, daß er nicht Weiteres darüber mitteilt [2].

Die Stelle im 18. Kapitel ist auch dadurch belehrend, daß der Zusammenhang zwischen der privaten und öffentlichen Gemeinschaft deutlich hervortritt. Denn im Anschlusse an die Aufforderung zum Gehorsam gegen die Kirche wird die Versicherung berichtet: „Wahrlich ich sage euch, was ihr binden werdet auf Erden, das wird im Himmel gebunden sein, und was ihr lösen werdet auf Erden, das wir im Himmel gelöset sein. Und wieder sage ich euch, wenn zwei von euch übereinstimmen

---

[1] Holtzmann: Zeitschr. für wissensch. Theol. 1878, 113; Theologie des N. T. I (1896) 200 ff. Schenkel, Bibel-Lexikon II 377. Pfleiderer, Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren, 1887, 538 ff. Jülicher, Einleitung in das N. T.³, 1901, 242 f. Grill, Der Primat des Petrus, 1904. Harnack, Soltau u. a.

[2] Köstlin, Realenzykl. X³ 317 f. Bruders, Die Verfassung der Kirche von dem 1. Jahrh. bis 175, 1904. Wilmers, De Christi ecclesia l. 6, 1897. Michiels, L'Origine de l'Épiscopat. Étude sur la fondation de l'église, l'oeuvre des apôtres et le développement de l'épiscopat aux deux prem. siècles, 1900. Er gibt eine Darstellung über die Authentie von Mt 16, 16—19; 18, 17 18; 28, 19 20. Mk 16, 15. Jo 20, 21 22; 21, 15—17. Dazu bemerkt v. Goltz (Theol. Lit.-Ztg 1902, 46): „Spätere Interpolationen scheinen mir in der Tat hier nirgends vorzuliegen", aber es stehe hier nichts von der Kirche als einer sichtbaren organisierten „Gemeinschaft", vom Primat über die ganze Kirche oder von einer Übertragung geistlicher Gewalt.

auf Erden über irgend eine Sache, darum zu bitten, so wird es ihnen zu teil werden von meinem Vater, der im Himmel ist. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen." Die Verbindung mit der Gewalt der Apostel verbietet es, nur an eine Vertretung der Gemeinde durch einzelne Gewählte zur Handhabung der Zucht zu denken oder die Apostel lediglich als Vollstrecker des Urteils der Gemeinde zu betrachten. Denn nicht nur wird dadurch „das Mißverständnis einigermaßen nahe gelegt, als solle die Kirche unmittelbar die Hierarchie bezeichnen" [1], sondern der Zusammenhang läßt sich bloß durch die Verbindung der Apostel mit der Kirche herstellen. Wenn man diesen nicht beachtet, so kann man allerdings die Stelle ebenso in kurialistischem als in oppositionellem Interesse ausbeuten, wie es zu Konstanz und Basel geschah, aber selbst dann bleibt immer noch der katholische Kirchenbegriff darin ausgesprochen. Nur das Verhältnis der Apostel zur Gesamtkirche, nicht die Kirche an sich kommt dadurch in Frage. Der Zusammenhang weist aber bestimmt auf die Apostel als die mit einem richterlichen Amte ausgestatteten Gewalten in der Kirche hin. Schon der hl. Chrysostomus erklärt deshalb die „Kirche" durch die „Vorsitzenden". Der hl. Thomas versteht darunter die Prälaten [2]. Wer die Apostel in der Kirche nicht hört, gilt als ein von der Kirche Ausgeschlossener, Exkommunizierter.

Der Name „Apostel" ist nicht gebraucht, und nachher werden allgemein die im Gebete versammelten Gläubigen der Gegenwart Christi versichert. Daß aber unter den „ihr" V. 18 weder die Beleidigten noch die Gemeinde, sondern die Apostel verstanden werden müssen, dies fordert schon die Anrede im Plural, während die bisherige Anrede im Singular nur allgemeine Sätze individualisierte, sowie der weitere Umstand, daß V. 1 unter den „Jüngern" die Zwölfe zu verstehen sind, die allein in der ständigen Begleitung des Herrn waren und den Grundstock der Gemeinde bildeten. Sie sind aber als solche dargestellt, welche eine Macht haben. Auch aus V. 19 kann nicht der Schluß gezogen werden, daß V. 18 die Apostel nicht nach ihrer Berufsstellung, sondern nur als Brüder unter Brüdern in Betracht kommen. Die Verbindung von V. 19 und 20 mit dem Vorhergehenden ist zwar nicht ganz klar, aber jedenfalls kann ein gemeinsamer Gedanke gefunden werden. Denn auch dort ist zwischen der

---

[1] Langen, Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes III (1873) 89. Auch Batiffol möchte hier nicht die Kirche als eine organisierte Autorität, sondern nach rabbinischer Formel die Versammlung der Leute einer Stadt verstehen (Bulletin de Littér. eccl. 1904, 51).

[2] S. theol. 2, 2, q. 33, a. 8; In cant. exp. alt. c. 1; Cat. rom. 1, 10, 9.

privaten und der öffentlichen Zurechtweisung in der Kirche unterschieden. Um so mehr war es am Platze, den hohen Wert des gemeinsamen Gebetes und des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses hervorzuheben. Wir erhalten dadurch denselben Gedanken, welchen wir schon im Johannesevangelium gefunden haben. Die Gläubigen sollen unter sich und mit Christus durch die Liebe verbunden sein, sie haben aber in der Verbindung der Apostel mit Christus ihren Grund, wie beide Verbindungen in der Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne ihr Vorbild haben. Das gemeinsame Gebet geschieht auf den Namen des Herrn, d. h. auf den, welchen die Betenden als das Fundament der ganzen Gemeinschaft anerkennen; aber es wird von solchen verrichtet, welche der Kirche angehören, die Binde- und Lösegewalt der Apostel anerkennen. Wie eine Trennung der Gemeinschaft unmöglich ist, so setzt die Gemeinschaft die vom Herrn getroffene Organisation voraus. Stapleton macht besonders auf das „Sage es der Kirche" aufmerksam, weil es voraussetze, daß man die Kirche kenne. Deshalb habe Melanchthon in der letzten Ausgabe seiner Werke (1560) die Meinung derjenigen, welche eine unsichtbare Kirche annehmen, als eine ungeheuerliche bezeichnet.

Schon Ignatius verbindet die Stelle mit der Lehre von der Kirche, und noch Cyprian hat sich gegen die Mißdeutung der Stelle durch die Häretiker und Schismatiker verwahrt. Man dürfe nicht bloß den Wortlaut nehmen, sondern müsse auch den Zusammenhang beachten. Es heiße zuerst: wenn zwei aus euch auf Erden übereinstimmen. Jesus setzte also die Einheit zuerst. Wie kann der aber mit jemand übereinstimmen, welcher nicht mit dem Leibe der Kirche selbst und mit der gesamten Brüderschaft übereinstimmt? Wie können zwei oder drei im Namen Jesu versammelt sein, von denen bekannt ist, daß sie von Christus und seinem Evangelium getrennt sind?[1] Die alten und neuen Gallikaner haben sich immer wieder auf diese Stelle berufen. Die protestantischen Polemiker meinen, diese Stelle schließe mit der „großen Verheißung, welche im Gegensatze aller hierarchischen Bevormundung versichert, daß, wenn zwei oder drei ...": die Kirche oder „Gemeinde" solle nach ihr wohl von den Aposteln als Missionären gestiftet werden, aber regieren sollte sie sich selbst

[1] Ignat., Ad Eph. 5, 2. Cypr., De un. 12. Bei Tertullian war das ubi tres, ibi ecclesia (De bapt. 6; De paen. 10; De exh. cast. 7; De fuga 14; De pud. 21) sprichwörtlich geworden, aber nicht nach der Regel des römischen Kollegiums (tres faciunt collegium), wie Sohm mit Hatch annimmt, sondern nach dem jüdischen Gesetz (Dt 19, 15. Mt 18, 16). Sohm, Kirchenrecht I (1892) 20 198 206 („aber erst in seiner montanistischen Periode"). Theol. Quartalschr. 1893, 531 ff.

kraft des im Geiste mitten unter den Seinen verbleibenden Christus[1]. Aber wo ist von der Gründung durch die Apostel als Missionären hier die Rede? Handelt es sich nicht vielmehr um die Zucht in der Kirche? Von einer Gründung der Kirche, nicht der „Gemeinde", ist an der andern Stelle die Rede, in welcher jede Kunst zu einer ähnlichen Ausdeutung vergeblich ist. Wir haben daher um so mehr ein Recht, das gleiche Wort gleich zu erklären, als in beiden Stellen von einer ähnlichen Gewalt berichtet wird. Diese Gewalt wird aber durch die nachfolgende Verheißung nicht aufgehoben, sonst wäre sie nicht nachdrucksvoll genannt worden. „Für Matthäus besteht die Gemeinde, die Kirche als höchste disziplinäre Instanz, als Verwalterin aller himmlischen Heilsgüter; in seinen Grundzügen ist der alte Katholizismus fertig." [2]

3. Die andern Evangelisten gebrauchen den Ausdruck „Kirche" nicht, obwohl Markus und Lukas das Bekenntnis des Petrus aufgenommen haben. Der Grund kann nicht nur in ihren Quellen liegen, muß in den äußeren Verhältnissen gesucht werden. Hat schon Jesus erst spät und nur vor seinen Jüngern auf die zu gründende Kirche als die neue Theokratie hingewiesen, weil die jüdische Menge durch eine frühzeitige Offenbarung in ihren falschen Messiashoffnungen bestärkt worden wäre, so mußten die für Heidenchristen schreibenden Evangelisten noch vorsichtiger sein. Wir haben schon bei der Darstellung des Reiches Gottes gesehen, daß sie selbst das etwas judaistische „Himmelreich" des Matthäus vermieden haben. Johannes aber stellt den geistigen Charakter des Königreiches Jesu so sehr in den Vordergrund, daß in der Szene vor Pilatus gewiß die Absicht nicht zu verkennen ist. Wer aber die Stellen über das Reich Gottes in den Evangelien genauer verfolgt hat, der wird gesehen haben, daß die Anwendung auf die Kirche als einer äußeren, organisierten Gemeinschaft der Gläubigen zur Erlangung des ewigen Lebens durch die

---

[1] Hase, Handbuch der protest. Polemik 38. Beyschlag: Riehms Bibl. Wörterbuch I 71; Realenzykl. X³ 318. Zu Gerson, Pierre d'Ailly u. a. s. Schwane, Dogmengeschichte III 556 561 569 f.

[2] Jülicher, Einleitung 242. Pfleiderer, Urchristentum 541: „Dogma, Moral, Kirchenverfassung der werdenden katholischen Kirche — zu allem finden sich die Anfänge im Matthäusevangelium. Katholisch ist seine trinitarische Taufformel, katholisch ist seine Christuslehre, in welcher der Sohn Davids und Abrahams friedlich zusammengedacht ist mit dem wahrhaften übernatürlichen Gottessohn. Katholisch ist die Heilslehre. Katholisch ist die Moral, nach welcher das aszetische Leben in freiwilliger Armut und Ehelosigkeit schon als höhere Vollkommenheit gilt. Katholisch ist endlich die dem Petrus zugesprochene Bedeutung als Fundament der allgemeinen Kirche und Inhaber der Schlüsselgewalt, dessen Binden und Lösen zum voraus im Himmel sanktioniert ist."

Stellung der Apostel von selbst geboten wird, ob man nun die geistig-sittlichen oder die mehr äußerlichen Momente besonders ins Auge fasse. Der Begriff der Kirche geht zwar von der äußeren Vereinigung aus, wie sie sich im Alten Bunde durch die Opfer, das Gebet, das Gesetz, das Priestertum kundgegeben hat; aber der Zweck dieser Vereinigung ist doch ein durchaus religiös-sittlicher: die Verbindung der Gemeinde mit Gott durch die Liebe und der einzelnen Gläubigen unter sich im Glauben, Opfer und Gebete, um das Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. Der Unterschied zwischen dem Reiche Gottes und der Kirche ist nicht nach dem Unterschiede zwischen dem sittlichen Handeln und dem gottesdienstlichen zu beurteilen (Ritschl), denn das Neue Testament kennt eine solche Unterscheidung zwischen Äußerem und Innerem nicht[1]. Was vom Reiche Gottes in den Evangelien gesagt wird, dürfen wir also auch auf die Kirche anwenden. Hat Jesus Mt 28, 18—20; Mk 16, 15; Lk 24, 46 ff; Apg 1, 6 ff; Jo 20, 21 ff die Kirche wirklich eingesetzt[2], so war es eben die Mt 16, 18 verheißene. Diese war eine organisierte, wenn auch von „Priestern, Bischöfen und dem Papst" nicht ausdrücklich die Rede ist. Beziehen sich die Worte des Auferstandenen nur auf Predigt und Sündennachlassung, so sind doch Träger eines Amtes in einer Gemeinschaft eingesetzt.

4. Einzelne Erzählungen im Johannesevangelium wurden von jeher mit Vorliebe von der allegorischen Exegese auf die Stiftung der Kirche bezogen. Johannes allein erzählt von der dreifachen Schreibweise der Inschrift am Kreuze (19, 20). Denn Lk 23, 88 Vulg. ist Glossem. Unverkennbar will Johannes damit andeuten, daß die göttliche Vorsehung hierin den Universalismus des Erlösungswerkes und der Kirche zu einem vielsagenden Ausdruck gebracht habe. Denn Hebräisch war die Sprache der Juden, welche sich des Gesetzes rühmten, Griechisch die Sprache der weltweisen Griechen, Lateinisch die der weltbeherrschenden Römer, bemerkt schon der hl. Augustinus dazu. Aus dem Judentume ist Christus, ist seine Stiftung, die Kirche, hervorgegangen, die griechische Universalsprache hat ihr die Möglichkeit zur allgemeinen Verkündigung des Evangeliums bereitet, die römische Weltmonarchie hat den äußeren Grund für die christliche Weltkirche zubereitet. In einem andern Sinne hat die Inschrift der Heilige Geist diktiert, in einem andern Sinne Pilatus ge-

---

[1] Vgl. Köstlin: Stud. u. Krit. 1888, 25; Religion und Reich Gottes, 1894, 12 ff 250; Realenzykl. X[3] 321. Goens, Revue de théol. et de phil. 1892, 340 ff; Theol. Lit.-Ztg 1893, Nr 2.

[2] Loisy, Autour d'un petit livre 157 ff. v. Hügel, Lettres Romaines, 1904, 27.

schrieben, kann man mit Rupert von Deutz sagen. Wer hätte damals geahnt, daß das Werk des Gekreuzigten den Juden zum Untergange gereiche und das griechisch-römische Weltreich mit seiner hochgepriesenen Weisheit und seiner angestaunten Macht überwältigen, aber auch die alte Kultur der neuen Welt übermitteln werde?

Johannes ist wieder der einzige, welcher berichtet, daß der Rock Christi ganz ohne Naht, von oben bis unten durchaus gewoben war (19, 24). Die Wache haltenden Soldaten, denen die Kleider der Gekreuzigten zur Beute fielen, sprachen daher zueinander: „Wir wollen ihn nicht zerreißen, sondern über ihn das Los werfen, wem er zufalle." Darin findet Johannes die Erfüllung des Schriftwortes: „Sie haben meine Kleider unter sich verteilt und über mein Gewand das Los geworfen" (Ps 21 [22], 19). Es ist eine allegorische Deutung, aber immerhin eine sehr ansprechende, wenn Väter[1] und Theologen in dem ungenähten Rocke Christi ein Bild der kirchlichen Einheit finden. Diese zu wahren, galt stets als die heiligste Pflicht des Gläubigen, des Bischofes. Wir wollen sie nicht zerreißen, mahnten die Väter und warnten die Häretiker vor der Zerfleischung der eigenen Mutter, welche sie großgezogen hatte.

Eine weitere Erzählung des Johannes über die Mutter Jesu unter dem Kreuze gibt gleichfalls Anlaß zur Anwendung auf die Kirche. Er berichtet: „Als Jesus seine Mutter und den Jünger, welchen er liebte, dastehen sah, sprach er zu der Mutter: Weib, siehe deinen Sohn. Sodann sprach er zu dem Jünger: Siehe deine Mutter" (19, 26 f). Der Evangelist fügt hinzu: „Und von jener Stunde nahm sie der Jünger in das Seinige auf." Damit hat er den unmittelbaren Sinn der Worte klar bestimmt. Der Ausdruck „Weib" berechtigt ebenso wenig zur Annahme eines tieferen Sinnes als der gleiche Ausdruck im Berichte über die Hochzeit zu Kana. Als Anwendung kann man die Beziehung auf die allgemeine Stellung der Mutter nicht zum Sohne, sondern zum Erlöser gelten lassen. Doch lehnt der einzige Vater, Ambrosius, welcher sich genauer darüber ausspricht, diese Beziehung mit Berufung auf Ps 87, 5 ab[2]. Erst die späteren Theologen erklären hieraus die seit Irenäus gelehrte Teilnahme am Erlösungswerke und geben nun den Worten eine Beziehung auf die Kirche. Denn wenn es auch begreiflich sei, daß Johannes Maria als Mutter erhalten habe, um für ihren zeitlichen Unter-

[1] Cypr., De un. 7. Hier., Ep. 14. Aug., Serm. 265, 7; In Ps. 21, Serm. 2, 19. Gregor. I., Ep. 7, 4. Vgl. Schwane, Dogm. II 833. Specht, Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustinus, 1885, 13 f; Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus, 1892, 21.

[2] Vgl. Kommentar zu Johannes 558 Anm. 1. Scheeben, Dogmatik III 605.

halt zu sorgen, so könne daraus doch nicht der zweite Teil: „Siehe deinen Sohn", erklärt werden. Vielmehr seien unter diesem Sohne die Erlösten, die Kirche, zu verstehen, welche dem Schutze der Mutter Christi unterstellt wurde.

Endlich gehört hierher noch die Erzählung von der Durchbohrung der Seite Jesu. Um sich über den eingetretenen Tod zu vergewissern, durchbohrte einer der Soldaten mit einer Lanze die Seite des Gekreuzigten, und sogleich floß Blut und Wasser heraus (Jo 19, 34). Johannes bekräftigt noch besonders seine Augenzeugschaft, weil er darin die Erfüllung einer Weissagung nachweisen wollte. Die Väter verlegen gern in diesen Vorgang die Gründung der Kirche, indem sie an die Schöpfung Evas aus der Seite des schlafenden Adam[1], an die Öffnung der Türe in der Arche, durch welche die Tiere herausgingen, erinnern. Die Wiedergeburt im Wasser der Taufe und der Genuß des Blutes seien das Leben des Christen, die Öffnung der Seite sei die Öffnung der Pforte des Lebens, aus welchem die Sakramente der Kirche fließen. Wie aus der Rippe des schlafenden Adam die Mutter der Lebendigen gebildet worden ist, so ist aus der Seite des am Kreuze gestorbenen zweiten Adam die Kirche hervorgegangen, aus welcher der geistigen Gemeinschaft in Christus Leben und Gnade zuströmen[2]. Daß die Kirche vor allem geschaffen worden sei, war eine weitverbreitete Meinung[3].

5. Den besten Einblick in das Werden der neuen Gemeinde, in das Wachstum der Kirche und die Entwicklung ihrer Verfassung wie in die wunderbare geistige Kraft derselben gibt die Apostelgeschichte. Die Einweihung[4] der Kirche findet am ersten Pfingstfeste statt. Der Heilige Geist kommt herab vom Himmel auf das Haus, in welchem alle Jünger versammelt waren, und läßt sich auf einen jeden derselben nieder. Das Geräusch vom Himmel wie von einem daherfahrenden gewaltigen Winde und die feurigen Zungen legen eine Vergleichung mit dem Donner und Blitz bei der Gesetzgebung auf dem Berge Sinai nahe. Der Geist aber,

---

[1] Vgl. Collectio Lacensis VII 318 ff.

[2] Method., Conv. or. 3, 8. Tert., De an. 43. Aug., In Ioann. 9, 10; Ps. 56, 11; 126, 7; 138, 2; De civ. Dei 15, 26; C. Faust. 12, 8; De un. 5, 9. Thom., S. theol. 3, q. 62, a. 2; q. 64, a. 5. Concil. Viennense: Denzinger, Enchir. 408. Leo XIII., Encycl. Divinum illud 2. Maii 1897.

[3] Herm., Vis. 2, 4; II Clem. 14. Weinel, Wirkungen des Geistes und der Geister in der nachapostolischen Kirche, 1899, 137.

[4] Wilmers (Die Kirche 44) versetzt mit Nikolaus I. die Einsetzung der Kirche in Jo 21, 15—17, die Vorbereitung in das Leben Jesu auf Erden, die Promulgation in das Pfingstfest. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche, 1903, 123 225 ff.

welcher aus den Aposteln spricht, ist der von den Propheten für das neue Reich verheißene Geist, welcher den Neuen Bund des Geistes, nicht des Buchstabens, besiegelt. Der Name „Kirche" fehlt, aber die Sache spricht laut für sich selbst. Denn alsbald werden jene Heilmittel angewandt, welche, *äußere Zeichen* der sichtbaren Gemeinschaft zugleich und innere Arzneien der Seelen, von Jesus für sein Reich eingesetzt worden sind. Die von der Predigt des hl. Petrus tiefergriffenen Zuhörer ließen sich taufen, und es kamen an jenem Tage hinzu etwa 3000 Seelen. „Und sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und Gebet" (Apg 2, 42).

Von nun an begegnet uns das Wort „Kirche" öfter, und zwar als die *Gesamtkirche*, welche alle in sich vereinigte, die den Namen Jesus anriefen, wie als *Einzelkirche*. Nachdem er die an Ananias und Sapphira vollzogene Strafe berichtet hat, fährt der Verfasser fort: „Und es kam eine große Furcht über die ganze Kirche und über alle, welche dieses hörten" (5, 11). Die *Verfolgung der Gläubigen* wird als die Verfolgung der Kirche bezeichnet (8, 1). *Saulus* wütet gegen die Kirche, indem er in die Häuser eindringt und Männer und Frauen fortschleppt und dem Gefängnisse übergibt (8, 3). Die *Kirche zu Jerusalem* schickt den Barnabas nach Antiochien (11, 22). *Herodes* legte Hand an einzelne Mitglieder der Kirche (12, 1), die Kirche aber verharrte im Gebet. *Barnabas* und *Saulus* kamen in Antiochien „ein ganzes Jahr in der Kirche zusammen und unterrichteten eine ansehnliche Menge" (11, 26). Als sie von der Missionsreise zurückgekehrt waren, „versammelten sie die Gemeinde (Kirche) und erzählten, was Gott mit ihnen gewirkt habe" (14, 27). Sie werden als Gesandte der Gemeinde nach Jerusalem geschickt (15, 2 3), werden in Jerusalem „von der Gemeinde und den Aposteln und den Presbytern" (15, 4) aufgenommen. Der Beschluß des Apostelkonzils wird als ein Beschluß „der Apostel und Presbyter mit der ganzen Gemeinde" bezeichnet (15, 22; 16, 4). Paulus besuchte die Gemeinden in Syrien und Cilicien (15, 41; 18, 22). Von einer gewöhnlichen Volksversammlung, im Unterschied zur gesetzlichen, regierenden (19, 35), ist das Wort 19, 32 41 gebraucht. Die Griechen hatten für die Vereinsversammlung die Bezeichnungen *ἀγορά*, *τὸ κοινόν*, *συναγωγή*, *σύνοδος*, *σύλλογος*, übertrugen aber in der nachklassischen Zeit den Ausdruck *ἐκκλησία* auf jede versammelte Volksmenge.

Es ist hieraus leicht zu entnehmen, wie der *Begriff der Kirche*, auf Grund des alttestamentlichen Vorbildes zuerst in den Einzelkirchen realisiert, allmählich weiter ausgedehnt wird und als Allgemeinbegriff alle Gläubigen umspannt, weil alle aus der göttlichen Stiftung den Glauben

empfingen und die Gnade des Heiligen Geistes erhielten. Die Gesamtkirche ist nicht eine leere Zusammenfassung der Einzelkirchen, sondern diese sind die Zweige des gemeinsamen Stammes, die Töchter der gemeinsamen Mutter. In den Gläubigen kam die göttliche Einrichtung zum Ausdruck, zuerst in engeren, dann in immer weiteren Kreisen. Solange die Gläubigen in Jerusalem die ganze Kirche bildeten, repräsentierten sie die Gesamtkirche. Die Gläubigen, die Jünger, die Menge der Gläubigen, der Jünger, die Jünger des Herrn, die Brüder, die Apostel und die Brüder in ihrer Gemeinschaft waren die Kirche, die Gemeinde. Es dauerte aber nicht lange, bis sich auch auswärts einzelne Gemeinden konstituierten. Schon in dem Wüten des Saulus gegen die Kirche bis nach Damaskus läßt sich der allgemeine Begriff der Gemeinschaft aller, welche denselben Glauben an Christus bekennen, dieselben Gnadenmittel gebrauchen, wahrnehmen. 9, 1 werden diese auch die Jünger des Herrn genannt, wie 9, 26 die Jünger in Jerusalem, zu welchen sich der bekehrte und zurückgekehrte Saulus wendete. Hier finden wir auch zum erstenmal die bestimmte Ausdehnung des Begriffes der Kirche auf die Gesamtheit der Einzelgemeinden: „Die Kirche in ganz Judäa und Galiläa und Samaria hatte Frieden, baute sich auf und wandelte in der Furcht des Herrn und vermehrte sich durch den Schutz des Heiligen Geistes" (9, 31).

In demselben Kapitel begegnet uns auch der Ausdruck „Heilige" für die Gläubigen (9, 13 32 41), der wie die Bezeichnung Jünger und Brüder dem jüdischen Gebrauche entlehnt war. Wie den Juden im Alten Testamente der Name „Heilige" beigelegt wurde, weil sie, von Gott als das auserwählte Volk aus der Menge der Heiden ausgesondert, ein Gott wohlgefälliges Leben unter dem göttlichen Schutze führten (Dn 7, 18 22. 3 Esr 8, 70), so wendeten die Christen den Ausdruck auf sich an, weil Gott sie aus der Welt auserwählt hatte (Jo 17, 14 16), damit sie, vom Heiligen Geiste erfüllt, durch ein gottseliges Leben das ewige Leben verdienen. Wie aber die Juden als Volk, als Theokratie, als Sohn Gottes ein Heiligtum Gottes, eine große Gemeinde zusammen bildeten, so geschah es auch bei den Christen. Sie waren das neue Israel, die neue Gemeinde, Kirche, wenn auch die Judenchristen in Palästina den Zusammenhang mit der Synagoge bis zu der Zerstörung Jerusalems zu wahren suchten.

Die Apostelgeschichte führt uns aber in der Lehre von der Kirche noch einen Schritt weiter. Sie berichtet nicht nur von der hervorragenden Stellung, welche die Apostel zu Jerusalem in der Gemeinde einnahmen, sondern sie zeigt uns auch die Organisation, welche der

hl. Paulus in den heidenchristlichen Gemeinden nach der Anordnung Gottes getroffen hat. Sie erzählt uns, daß Paulus nach Ephesus geschickt und die „Presbyter der Kirche“ habe rufen lassen (20, 17). In der bewegten Abschiedsrede ermahnt er dieselben: „Achtet auf euch selbst und auf die ganze Herde, in welcher euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, zu weiden die Kirche des Herrn (Gottes? vgl. Ps 73, 2), die er sich durch sein eigenes Blut erworben hat“ (Apg 20, 28)[1]. Sind diese Presbyter und Bischöfe zunächst auch nur für die Kirche in Ephesus aufgestellt, so ist der Begriff der Kirche des Herrn analog der Gemeinde Jahves im Alten Testamente doch ein weiterer. Die Einzelkirchen zusammen bilden die Kirche Christi, welche Jesus durch sein Blut erworben hat und der Heilige Geist leitet. Der Heilige Geist bedient sich aber zu dieser Leitung der Presbyter und Bischöfe der Einzelkirchen, welche für ihr Hirten- und Lehramt dem Herrn selbst Rechenschaft ablegen müssen. Wie die Apostel und Gläubigen, so stehen sich hier Bischöfe und Anvertraute, Untergebene gegenüber, bilden aber die eine Kirche, die lehrende und hörende Kirche. Selbst in der Klage der Juden gegen die „Sekte“ der Christen (24, 5 14; 28, 22) klingt die Überzeugung durch, daß sie es mit einer festgeschlossenen, einheitlichen, dem Bestande der Synagoge gefährlich werdenden Gemeinschaft zu tun haben. Denn so klagen sie zu Cäsarea den Paulus bei Felix an: „Diesen Mann haben wir kennen gelernt als Verderber und Unruhestifter unter allen Juden im Reiche und Vorsteher der Nazaräersekte, der nun auch versucht hat, den Tempel zu entweihen“ (24, 5).

6. Damit sind wir bereits in das Gebiet des heiligen Apostels Paulus eingetreten. Er hat, wie wir gesehen haben, den Begriff der Kirche nicht erst aufgebracht. Er sagt vielmehr selbst über seine vorchristliche Wirksamkeit, daß er die Kirche Gottes über die Maßen verfolgt habe (1 Kor 15, 9. Gal 1, 13), und gebraucht das Wort von Anfang an (1 Thess 2, 14) als ein selbstverständliches[2]. Dagegen hat er, wie alle wichtigen Lehren des Glaubens, so auch die Lehre von der Kirche mit seiner tiefen Spekulation durchdrungen und die reiche Fülle von Wahr-

[1] Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, 292: „ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) war ein meisterhafter Griff; nicht dem Paulus verdankt man ihn, aber auch nicht schon Jesus selbst, sondern den palästinensischen Gemeinden.“ Weizsäcker, Das apost. Zeitalter², 1892, 39 ff 148 f 584.

[2] Er gebraucht das Wort dreimal im Galaterbrief, viermal in den Thessalonicherbriefen, einunddreißigmal in den Korintherbriefen, fünfmal im Römerbrief. In den Gefangenschaftsbriefen wird das Verhältnis des verklärten Christus als Haupt und Bräutigam zur Kirche geschildert, in den Pastoralbriefen findet sich das Wort nur 1 Tim 3, 5 15; 5, 16.

heiten und Gnaden, welche in derselben zusammengefaßt sind, in lebendiger Schilderung entwickelt. Es wird zur Übersichtlichkeit beitragen, wenn wir seiner Darstellung je die einzelnen Äußerungen aus den katholischen Briefen unterordnen. Nach der inneren und äußeren Seite, nach dem religiös-sittlichen Gehalt, wie nach der Bedeutung für die äußere wechselseitige Gemeinschaft hat er den Begriff zur vollen Ausbildung gebracht.

Beginnen wir mit dem letzteren Moment, so ist es wieder vor allem die Einzelkirche, welche überall hervortritt, die Einzelkirche aber nicht, insofern sie lediglich die Versammlung der Gläubigen darstellt, sondern insofern sie eine Gemeinschaft der Brüder, der Heiligen, Geheiligten, der Berufenen in Christus ist und die Gesamtkirche repräsentiert. Alle diese Momente sind hervorgehoben in der Adresse des ersten Briefes an die Korinther: „Der Kirche Gottes in Korinth, den Geheiligten in Christus Jesus, den berufenen Heiligen, mit allen, welche den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Orte, dem ihrigen und dem unsrigen." In der Adresse des zweiten Briefes sind alle Heiligen mitgenannt, welche in ganz Achaja sind, in der des Galaterbriefes die Kirchen in Galatien. Die beiden Thessalonicherbriefe wenden sich an die Kirche zu Thessalonich. Der Römerbrief bildet, wie sonst, so auch hierin, die Grenzscheide. Es sind nur „alle Geliebte Gottes in Rom, die berufenen Heiligen", im Philipperbriefe „die Heiligen in Christus Jesus zu Philippi mit den Bischöfen und Diakonen" angeredet.

Die Protestanten leiten aus diesen und ähnlichen Stellen über die Heiligung und Reinigung und über das heilige Leben der Christen den biblischen Grund ab „für jene reformatorische Definition der Kirche als Gemeinde der Heiligen" und für den „tiefen und einfachen Sinn, welchen dieser auch von vielen Protestanten vergessene oder mißverstandene Begriff hat". „Heilige" seien sie alle, die in der inneren Gemeinschaft des Erlösers stehen, Glieder eines Leibes seien[1]. Die Evangelien wie die paulinischen Briefe liefern aber den Beweis, daß dieser Idealzustand nie erreicht wurde. Stets gab es in der Kirche auch Unkraut unter dem Weizen[2]. Die Gefäße der Unehre (2 Tim 2, 20. 1 Kor 3, 12 ff. Jo 15, 6) können nicht mit Luther synekdochisch erklärt werden. Von der Unterscheidung einer Kirche im eigentlichen und weiteren Sinne, einer unsichtbaren und sichtbaren, wußte der Apostel nichts. Er kennt die eine Kirche Gottes und Christi.

---

[1] Köstlin, Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte[2], 1872, 84.

[2] Ders., Realenzykl. X[3] 315 ff 321 f. Weizsäcker a. a. O. 39 ff 148 f.

Dies gilt von der Einzelgemeinde[1] und der Gesamtgemeinde. Die Einzelkirche wird auch nach dem einzelnen Haus, in welchem sich die Gemeinde versammelt, bezeichnet[2]. Die Versammlung der Gläubigen an ein und demselben Orte wird 1 Kor 14, 23 (19 35) vorausgesetzt. Diese Kirche ist aber die Kirche Gottes[3], das Eigentum Gottes, wie die alttestamentliche Theokratie. Gott hat diese Kirchen, hat alle Gemeinden als eine einzige, große, allgemeine Kirche gestiftet und ihr die Apostel, Lehrer, Hirten gegeben[4]. Wer diese verfolgt, verfolgt die Kirche Gottes[5], denn sie ist die Säule und Grundfeste der Wahrheit, eine ideale, aber eine wirkliche Größe, ein wahres Haus Gottes unter den Menschen, an dessen Ausbau der Apostel mit den andern arbeitete, damit er nicht vergeblich laufe (Gal 2, 2). Hinter der idealen Größe der Kirche verschwinden die Einzelgemeinden, und zwar nicht nur im Epheser- und Kolosserbrief, sondern auch in den älteren Briefen. „Wir haben somit den Traditionsgedanken, wir haben ferner unmittelbar neben der 2 Tim 2, 19 vertretenen paulinischen Anschauung, wonach die Kirche die Gemeinschaft der Erwählten ist, die ecclesia visibilis als Gemeinschaft der Guten und Bösen (20), wir haben die Kirche als Lehrautorität, das Verhältnis der einzelnen zu Christus vermittelnd . . . die ecclesia visibilis als Glaubensgegenstand — fast schon die ganze Katholizität in nuce." [6]

7. Die Verfasser der katholischen Briefe haben auffallenderweise das Wort selten (Jak 5, 14. 3 Jo 9, 10) gebraucht. Ihre Adressen, wo solche vorhanden sind, lauten allgemeiner, was vielleicht auch für den zweiten und dritten Johannesbrief zu gelten hat. Die *Κυρία* des zweiten Briefes hat schon der hl. Hieronymus von der auserwählten Kirche gedeutet. Die „Mitauserwählte in Babylon" (1 Petr 5, 13) kann nur die Gemeinde sein, in welcher Petrus sich befindet. Die Peschitta, die Vulgata und der Kodex Sinaiticus fügen *ἐκκλησία* bei. Ob die Synagoge (Jak 2, 2), gleich Versammlung oder Versammlungsort, auf eine frühere

---

[1] Röm 16, 1 4 5 16. 1 Kor 4, 17; 6, 4; 7, 17; 11, 16. 2 Kor 8, 18 19; 11, 28. Gal 1, 22. Kol 4, 16. 1 Thess 1, 1; 2, 14. 2 Thess 1, 4.

[2] Röm 16, 5. 1 Kor 16, 19. Kol 4, 15. Phm Kap. 2.

[3] 1 Kor 11, 16 22. Gal 1, 13. 1 Tim 3, 5 15. Apg 20, 28. Vgl. Nm 16, 3; 20, 4.

[4] 1 Kor 10, 32; 12, 28; 15, 9. Eph 1, 22; 3, 10; 5, 22 ff 27 29 32. Phil 3, 6. Kol 1, 18 24.

[5] Gal 1, 13. 1 Kor 15, 9. 1 Tim 3, 15. Vgl. Lesètre, La sainte église au siècle des apôtres, 1896. Batiffol, L'idée de l'église dans le N. T.: Rev. bibl. 1896, 360 ff.

[6] Holtzmann, Die Pastoralbriefe, 1880, 188. Briggs: The American Journal 1900, 7 ff.

oder spätere Zeit hinweist, ist unter den Exegeten noch strittig. Zweifelsohne gehört aber der ganze Brief einer späteren Zeit an, weil der Römerbrief unverkennbar berücksichtigt ist. Da auch die „zwölf Stämme in der Zerstreuung", an welche der Brief gerichtet ist, nicht vom alten Israel erklärt werden können, so ist auch der Ausdruck Synagoge, obwohl er nach Inschriften auch von heidnischen Vereinsversammlungen gebraucht wurde, nur ein Beweis für den judenchristlichen Charakter, welcher auch durch die Verwandtschaft mit dem Matthäusevangelium nahegelegt wird. Findet sich ja auch Hebr 10, 25 der Ausdruck ἐπισυναγωγή, collectio, Versammlung, der im Gegensatz zu der jüdischen Synagoge gebraucht ist und die Versammlung der Gläubigen bezeichnet (2 Thess 2, 1). Epiphanius[1] sagt von den Ebioniten, sie nennen ihre Kirche Synagoge, nicht Kirche. Allgemein preist Theophilus[2] die „Synagogen, welche heilige Kirchen genannt werden", als Geschenk Gottes für die sündige Menschheit. Der Gegensatz dazu ist die „Synagoge des Satans" bei den Juden, von welcher der Apokalyptiker spricht (2 Thess 2, 9; 3, 9), der sieben Schreiben an Einzelkirchen Asiens, an „den Engel der Kirche", der eigentlichen „geheimen Offenbarung" vorausschickt. Daraus hat sich bei den Vätern die Erklärung gebildet, daß die jüdische Gemeinschaft Synagoge heiße, weil sie eine Vereinigung (congregatio) von Tieren sei, die christliche Gemeinschaft aber Kirche heiße, weil sie eine Berufung (convocatio) von Menschen sei[3]. Übrigens gibt Jakobus selbst die beste Erklärung, indem er die Gläubigen ermahnt, zu den Kranken die Priester der Kirche zu rufen, damit sie über dieselben beten und sie mit Öl salben.

II. Die Bilder von dem Wesen der Kirche[4].

8. Auf die Stiftung der Kirche ist schon durch den Beisatz „Gottes", „des Herrn" hingewiesen. Denn dieses versteht sich überall bei den Christen von selbst, daß nur Christus der Eckstein und das Fundament des neuen Gebäudes der Kirche ist. Der Glaube an Jesus, das Bekenntnis seines Namens zur Gerechtigkeit, die „Geheimnisse", deren Verwalter die Apostel sind, bilden überall die Grundlage und Voraussetzung der christlichen Gemeinschaft. Christus ist auf Erden erschienen, um ein

[1] Haer. 30, 18. Pseudo-Ignat., Ad Polyc. 4, 2.

[2] Ad Autol. 2, 14.

[3] Aug., In Ps. 77, 3; 81, 1. Vgl. Kraus, Realenzykl. II 171. Harnack zu Herm., Mand. 11, 9. Franzelin, Theses de ecclesia Christi, opus posthumum, 1887, 6.

[4] Commer, Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt, 1904, 3 ff: architektonisches (Haus Gottes), anthropologisches (Organismus) und sakramentales (Ehe) Sinnbild.

neues Reich zu gründen und die Menschen für den Himmel zu gewinnen. Seine Tätigkeit sollen die Apostel, die Kirche fortsetzen. Die Kirche ist nicht ein Produkt der Gemeinde, sondern diese ein Werk der Kirche. Der hl. Paulus gibt sich im ersten Teile des ersten Briefes an die Korinther alle Mühe, den Gläubigen in Korinth klar zu machen, daß sie sich ebensowenig nach ihm als nach Kephas oder Apollos nennen dürfen, denn Christus und dieser als der Gekreuzigte bildet den Mittelpunkt der Predigt, auf Christus, nicht auf Paulus oder Kephas sind sie getauft. Gott ist es, welcher das Gedeihen verleiht; Gottes Ackerland, Gottes Gebäude sind die Gläubigen. Einen andern Grundstein als den, welcher gelegt ist, Jesus Christus, kann niemand legen.

Dies ist neben dem Bilde vom Organismus die schöne Vergleichung der christlichen Kirche, durch welche der Apostel die Bedeutung derselben lebendig zu veranschaulichen weiß. Wie jenes durch das Johannesevangelium, so ist dieses Bild vom Gebäude durch das Matthäusevangelium in den Worten des Herrn vorbereitet. Beide verbinden in tiefsinniger Weise die wie Leib und Seele zusammengehörigen äußeren und inneren Momente, die sichtbare und unsichtbare, aber immer lebendige Kirche. Sie zeigen, wie die Einzelkirchen nur Glieder der Gesamtkirche, alle zusammen die eine mit Christus verbundene Christenheit sind, aber verbieten es auch, die Kirche bloß als ein „dogmatisches Werturteil" zu betrachten, die Idee der Ortsgemeinde, überhaupt einer Gemeinde im heutigen Sinne des Wortes zu verwerfen und der Ecclesia die rechtliche Organisation abzusprechen (Sohm). Die Bilder setzen ja die Organisation, deren lebendige Glieder die Apostel selber sind, voraus.

Matthäus berichtet, Jesus habe verheißen, seine Kirche auf den Felsen Petrus zu bauen und die Schlüssel des Gebäudes dem Petrus als dem Verwalter des Hauses an seiner Stelle zu übergeben. In demselben Evangelium erinnert Jesus seine Gegner an die Psalmstelle (Ps 118, 22 f): „Der Stein, welchen die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden; vom Herrn ist dies geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen" (Ps 21, 42). Deshalb wird das Reich von den Juden genommen und andern gegeben werden. Was ist aber dieses Reich anders als das „Haus Gottes", welches die Juden im Alten Bunde bildeten, das Christus erneuerte? Denn Christus ist der Hohepriester über das Haus Gottes, welcher treu ist dem, der ihn gemacht hat, wie auch Moses in seinem ganzen Hause[1]. Christus ist als Sohn Gottes über sein Haus gesetzt, und sein Haus sind wir (Hebr 3, 6). David ging, als ihn

---

[1] Hebr 10, 21; 3, 2. Vgl. Dt 26, 15; Bar 2, 16.

hungerte, in das Haus Gottes, die Stiftshütte, hinein[1]. Den Tempel bezeichnete Gott selbst als sein Haus[2], wie er das israelitische Volk sein Volk, seinen Sohn nannte. Unter den Israeliten hatte Gott seine Wohnung aufgeschlagen, die andern sind Fremdlinge, ausgeschlossen aus dem Vaterhause. Nun aber ist die Scheidewand niedergerissen; alle Juden und Heiden sind Mitbürger eines Reiches, bilden eine Hausgenossenschaft, einen wohlgefügten lebendigen Bau.

Diese Voraussetzungen im Alten Testamente (Isaias, Zacharias, Psalmen) und in den Worten des Herrn, wie das Matthäusevangelium dieselben berichtet, verwendete der Apostel zu einem bis ins einzelne ausgeführten Bilde von dem Gebäude der Kirche. Er selbst hat nach der Gnade, welche ihm zu teil geworden ist, als ein weiser Baumeister den Grundstein Jesus Christus gelegt und das Gebäude aus edeln Metallen und kostbaren Steinen aufgeführt (1 Kor 3, 10 ff). Die Christen sind daher das Gebäude Gottes. „Ihr seid also nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, auferbaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, während Christus Jesus selbst Eckstein ist, durch welchen der ganze Bau zusammengefügt ist und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, durch welchen auch ihr mitaufgebaut werdet zur Wohnung Gottes im Geiste" (Eph 2, 19—22). Der einzelne und alle zusammen sind ein Tempel Gottes, der heilig zu halten ist. „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn einer den Tempel Gottes verderbt, so verderbt diesen Gott. Denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr" (1 Kor 3, 16 17). „Welche Gemeinschaft ist aber zwischen dem Tempel Gottes und den Götzen? Denn wir sind der Tempel des lebendigen Gottes, wie Gott sagt: Ich werde unter euch wohnen und wandeln, und ich werde euer Gott sein, und ihr werdet mein Volk sein" (2 Kor 6, 16). Der Apostel gibt dem geliebten Timotheus Vorschriften, damit er wisse, „wie er im Hause Gottes wandeln soll, welches die Kirche des lebendigen Gottes ist, die Säule und Grundfeste der Wahrheit" (1 Tim 3, 15). „Denn es ist Zeit, daß das Gericht anfange am Hause Gottes" (1 Petr 4, 17).

Hier greift die herrliche Schilderung des hl. Petrus ein, welcher im Anschlusse an die Ideen des Alten Testamentes von dem Hause Gottes mit seinem Priestertume und Opferdienste, mit der hohenpriesterlichen Familie und dem priesterlichen Volke die Würde und den Segen des neuen

---

[1] Mt 12, 4. Mk 2, 26. Lk 6, 4.

[2] Ps 56, 7. Jr 7, 11. Vgl. Mt 21, 13; Mk 11, 17; Lk 19, 46; Jo 2, 16 f.

auf den Eckstein Christus gebauten geistigen Tempels schildert. „Indem ihr zu ihm hintretet, dem lebendigen Steine, der von den Menschen verworfen, bei Gott aber auserwählt wurde, zu dem kostbaren, lasset auch euch selbst aufbauen als lebendige Steine, ein geistiges Haus, zu einem heiligen Priesterdienst, darzubringen geistliche Opfer, die Gott wohlgefällig sind durch Jesus Christus. Weil in der Schrift steht: Siehe, ich setze in Sion einen auserlesenen Eckstein, und der, welcher an ihn glaubt, soll nicht zu Schanden werden. Euch nun ist die Ehre, die ihr glaubt; den Ungläubigen aber — der Stein, welchen die Bauleute verworfen haben, dieser ist zum Eckstein geworden und zum Stein des Anstoßes und Fels des Ärgernisses.... Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk, ein Volk zum Eigentum" (1 Petr 2, 4—10).

Es ist hier noch nicht der Platz, das allgemeine Priestertum zu besprechen, es genügt, darauf hinzuweisen, daß die Gläubigen auf dem Eckstein Christus jene auserwählte Gemeinschaft bilden, welche einst das „Eigentum Jahves" gebildet hatte, ein lebendiges Gebäude, welche aus seinem Eckstein die unüberwindliche Stärke und die unbesiegbare Kraft des wunderbaren Lichtes und der himmlischen Tugend erhalten hat und besitzt. Indem die Gläubigen zu diesem Hause auferbaut werden, dienen sie, um wieder mit dem hl. Paulus zu sprechen, zur Auferbauung der Kirche (1 Kor 14, 12), zur Auferbauung des Leibes Christi (Eph 4, 12). Daraus ist allerdings ersichtlich, daß auch der einzelne durch den Geist Gottes zu einem Tempel geweiht ist und die lebendigen Steine wie der Eckstein Christus nicht mechanisch gedeutet werden dürfen; aber widerspricht es wirklich „dem einfachen, bestimmten Sinne" der Apostel[1] und des Herrn, wenn man, wie die „Katholiken und auch manche Protestanten", Anstalten und Anstaltsbegriffe alttestamentlicher Art auf das Gottesvolk des Neuen Bundes überträgt?

9. Das Leben eignet dem **Organismus** im Gegensatz zu der mechanisch-chemischen Bewegung des Stoffes. Die lebendigen Steine, welche zum Haus Gottes auferbaut sind, wirken je an ihrem Ort, aber nur in Verbindung miteinander und mit dem Eckstein. Diese mehr äußerliche Betrachtung der sichtbaren Gemeinschaft führt uns vom Leibe der Kirche zum Leibe Christi, zum verklärten Leibe, mit dem die geistigen Gläubigen eins sind. Das Bild vom **Rebstock** hat bereits diese innere Verbindung angedeutet. Der Geist Christi ist gleichsam die **Seele der Kirche**, welche in allen Gliedern neues Leben wirkt[2]. Der Apostel benutzt das Bild vom

---

[1] **Köstlin**, Wesen der Kirche 87; Realenzykl. X³ 319 f.

[2] **Wilmers**, De eccl. 80 ff.

Leibe und dem Haupte, um diese Wechselwirkung in der Kirche anschaulich zu machen, die Einheit und Verschiedenheit, die Gnade und Freiheit in ihrer geheimnisvollen Harmonie wie im einzelnen, so in der ganzen Kirche zu schildern. Es ist bekannt, daß Menenius Agrippa sich des Bildes vom Magen und den Gliedern bediente, um durch dasselbe die gegenseitige Abhängigkeit und Unentbehrlichkeit der einzelnen Glieder des Leibes lebendig vor Augen zu stellen und die Plebs vor dem törichten Wagnis der Sezession mit Rücksicht auf den eigenen Schaden abzuschrecken [1].

Das Bild, welches der Apostel wählt, ist ähnlich, aber edler, um so viel erhabener, als das Haupt über dem Magen, der Geist über der Materie steht. Will er doch einen religiösen Zweck, die Einheit des göttlichen Geistes in den mannigfaltigen Gnadenwirkungen der Kirche zum Bewußtsein zu bringen, damit erreichen! „Denn wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, aber alle einzelnen Glieder des Leibes, so viele ihrer sind, einen Leib bilden, so ist es auch mit Christus. Denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft worden, Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle mit einem Geiste getränkt worden, wie auch der Leib nicht aus einem, sondern aus vielen Gliedern besteht. . . . Ihr aber seid Christi Leib und Glieder, jedes an seinem Teil. Und die einen hat Gott gesetzt in der Kirche erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern. . . . Sind etwa alle Apostel? alle Propheten? alle Lehrer?" [2]

Christus „ist das Haupt des Leibes, der Kirche, der da ist der Anfang, der Erstgeborene von den Toten, auf daß er in allem habe den ersten Platz" (Kol 1, 18; 3, 15). Ihn, den so hoch Erhobenen, hat der Vater „über alles der Kirche als Haupt gegeben, welche ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allen erfüllt" (Eph 1, 22 f). Das Ziel dieses Leibes ist der „vollkommene Mann" (Eph 2, 12), zu welchem die Glieder herangereift sind, wenn sie der ganzen Fülle Christi teilhaftig geworden sind. Wie der Leib anfänglich klein und schwach ist, aber bereits die Anlage zum ganzen, erwachsenen Manne hat, so ist auch die Kirche noch ein kleiner Organismus, aber sie ist bestimmt und besitzt durch ihr Haupt die Kraft, sich über die ganze Dauer des Gottesreiches zu entwickeln und

---

[1] Livius 2, 32. Seneca, De ira 31, 7. Betzinger, Seneca-Album 204 213.

[2] 1 Kor 12, 12—31. Röm 12, 5. Gal 3, 28. Vgl. Hurter, De ecclesia corpore Christi mystico dissertatio; Opusc. S. Patr. XXVII 1 ff. Specht, Die Lehre von der Kirche 37 ff. Scheeben, Dogmatik III 142 ff; Die Mysterien des Christentums [2], 1898, 329 ff. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums 80 ff 109 ff.

gleich dem einzelnen Christen dem Vollalter entgegenzureifen, in welchem der alles erfüllende Christus den ganzen Reichtum seiner Gaben spendet. Wahrlich ein Geist wirkt im einzelnen, in der Einzelkirche, in der Gesamtkirche! Alle suchen durch ihre eigenen Leiden die Leiden Christi für seinen Leib, die Kirche, zu ergänzen (Kol 1, 24. Eph 4, 13). Könnte man schöner und lebendiger die Vereinigung des Gottmenschen mit dem Gläubigen, mit der Kirche und die innere gegenseitige Wechselwirkung veranschaulichen? Das Haupt ist zwar im Himmel, aber es lebt und wirkt auch auf Erden in seinem sichtbaren Leibe fort. In dem auf Erden lebenden und äußerlich sich darstellenden Leib mit einem sichtbaren Haupte ist das unsichtbare Haupt mit seinem Geiste und seiner Gnade zugegen (Mt 28, 20).

10. Der hl. Paulus widmet aber der Verbindung Christi mit seiner Kirche unter Beibehaltung desselben Bildes noch eine besondere Darstellung, indem er, um die innige Vereinigung in der Liebe recht deutlich darzustellen, das Bild von der Ehe damit verbindet. Auch hierin kann er sich an ein Vorbild in den Evangelien, im Alten Testamente anschließen. Wem wäre es nicht bei der Lektüre des Alten Testamentes, besonders der Propheten, aufgefallen, wie häufig das Bild von der Ehe und — vom Ehebruch gebraucht wird? Die Verbindung Jahves mit seinem Volke ist eine eheliche Verbindung[1]. Jahve ist ein eifersüchtiger Gott, der die Untreue des Volkes rächt. Im Hohen Liede wird das Verhältnis zwischen Bräutigam und Braut mit den Farben des Orients geschildert. Das Neue Testament nahm keinen Bezug darauf, aber die christliche Theologie hat frühzeitig das innige Verhältnis Christi zur Seele des Gläubigen, zur Kirche (und zu Maria) allegorisierend darin ausgesprochen gefunden. Dies konnte sie um so leichter, als auch das Neue Testament den Herrn als Bräutigam darstellt. „Wer die Braut hat", sagt der Täufer, „ist Bräutigam. Der Freund des Bräutigams, der dasteht und ihn hört, freut sich sehr über die Stimme des Bräutigams; diese meine Freude ist nun erfüllt" (Jo 3, 29). Jesus antwortet den über das Nichtfasten seiner Jünger ärgerlichen Pharisäern: „Können die Söhne des Brautgemaches trauern, solange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden Tage kommen, wann der Bräutigam von ihnen genommen werden

---

[1] Is 54, 5; 62, 5. Os 2, 18. Ps 44. Scheeben, Mysterien 333 ff. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, 1898, 1 f. Kralik, Jesu Leben und Wirken, 1904, 125 ff. Beer (Theol. Lit.-Ztg 1899, Sp. 4) bestreitet die Ableitung dieses Bildes aus der Sprache der Propheten. Die Ausdrücke Bräutigam und Hochzeit gehören der nachkanonischen Bildersprache der jüdischen apokalyptischen Literatur an. Vgl. Weber, Jüdische Theologie², 1897, 392.

wird, und dann werden sie fasten" (Mt 9, 15). Jesus selbst ist der Bräutigam, welcher mitten in der Nacht kommt und den klugen Jungfrauen Zutritt zu seiner Hochzeit gestattet (25, 11 f).

Der vom alttestamentlichen Geiste erfüllte Apokalyptiker schaut in der Verzückung diese himmlische Hochzeit. „Alleluja, denn der Herr, unser Gott, der Allbeherrscher, ist König geworden. Freuen wir uns und frohlocken und bringen ihm Preis dar; denn es ist gekommen die Hochzeit des Lammes, und seine Frau hat sich bereitet; und es ward ihr gegeben, sich anzutun mit strahlenden reinen Linnen, denn Linnen sind die Rechtstaten der Heiligen" (19, 7 8). Johannes sieht das neue Jerusalem aus dem Himmel herabkommen von Gott, gerüstet wie eine für ihren Mann geschmückte Braut. „Siehe die Hütte Gottes bei den Menschen, und sie werden seine Völker sein, und er, Gott, wird mit ihnen sein" (21, 2). Einer der sieben Engel sagte zu ihm: „Komm, ich will dir zeigen die Braut, das Weib des Lammes. Und er trug mich im Geiste auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die heilige Stadt Jerusalem, herabkommend aus dem Himmel von Gott her, mit der Herrlichkeit Gottes" (21, 9—11). Ist auch hierin mehr die Endzeit der Kirche ins Auge gefaßt, so ist es doch dieselbe Braut, welche sich Jesus beim Beginne seiner öffentlichen Wirksamkeit auserwählt hat, die Kirche des Neuen Bundes, die er sich aus dem Judentume gesammelt, welche er durch die Apostel unter den Heiden mit Wahrheit und Tugend geschmückt hat. Die volle, durch die Ehe versinnbildete Vereinigung wird bei der Parusie hergestellt werden.

11. Der hl. Paulus hat diesen grundlegenden Gedanken der Bündnisse Gottes mit den Menschen benutzt, um ebenso die Bedeutung und Verpflichtung der Ehe als die Würde und Verpflichtung der Kirche gegen ihren Bräutigam den Gläubigen an das Herz zu legen. „Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Kirche, der da ist der Erlöser des Leibes. Aber wie die Kirche Christo untertan, so seien es die Frauen den Männern in allen Stücken. Ihr Männer, liebet die Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie dargebracht hat, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad mit dem Worte, damit er für sich die Kirche herrlich darstelle, ohne Flecken oder Runzeln oder etwas dergleichen, auf daß sie heilig und ohne Fehl sei. So sollen die Männer ihre Frauen lieben, wie ihre eigenen Leiber. . . . Denn niemand hat noch sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern er hegt und pflegt es, wie auch Christus die Kirche, weil wir Glieder seines Leibes sind. Darum verläßt ein Mensch den Vater und die Mutter und hängt dem Weibe an, und die zwei werden ein Fleisch

sein. Dieses Geheimnis ist groß, ich sage es aber mit Bezug auf Christus und die Kirche" (Eph 5, 23—31).

Wie man sonst das „Geheimnis" erklären möge, unzweifelhaft ist es, daß nach dem griechischen Texte die Verbindung zwischen Mann und Frau, wie sie von dem Schöpfer im Paradiese angeordnet worden ist, das Vorbild für die innige, lebendige Vereinigung Christi mit seiner Braut, der Kirche, bildet. Damals schon bezweckte der Schöpfer in dieser Verbindung den Grund zur Vereinigung der Menschen mit Gott, das Fundament der Kirche zu legen. Nach Tertullian war die göttliche Idee Christi und seiner Vermählung mit der Kirche das Bild und Ideal für die Bildung Adams und Evas. Pseudo-Klemens führt die geistige Kirche bis zur Schöpfung der Menschen zurück. Der Mann sei Christus, die Frau die Kirche. Auch die Bibel und die Apostel sagen, die Kirche sei nicht erst aus dieser Zeit, sondern von Anfang an, vor Sonne und Mond geschaffen [1].

In dem Grundgeheimnis der Menschwerdung wurde diese Vereinigung in realer Weise vollzogen. Indem sich aber der Gottmensch mit der Kirche verbindet, diese als seinen Leib zubereitet, sie reinigt und heiligt, setzt er die Menschwerdung, die Vereinigung Gottes mit dem Menschen in geheimnisvoller Weise fort. Hat er nicht eine individuelle menschliche Natur, sondern die allgemeine menschliche Natur, gleichsam ein compendium totius generis humani angenommen, so hat er ganz besonders den Leib der Kirche als die Vereinigung aller Gläubigen mit sich verbunden. Wie großartig der Apostel diese Bedeutung der Menschwerdung für Zeit und Raum des Menschengeschlechtes auffaßte, dies kann der Eingang zu demselben Briefe zeigen: „Wie er uns auserwählt hat in ihm vor der Grundlegung der Welt, auf daß wir heilig und untadelhaft seien vor ihm in Liebe, indem er uns vorausbestimmt hat zur Sohnschaft durch Jesus Christus für ihn, nach dem Wohlgefallen seines Willens" (1, 4 5). „Gemäß dem Ratschlusse, den er sich vorsetzte, in ihm für Anordnung der Erfüllung der Zeiten, unter ein Haupt zu fassen (zu erneuern) alles in Christus, was im Himmel sowohl als auf Erden ist" (1, 10).

12. Ist dieser herrliche Gedanke, diese tiefsinnige Auffassung der Kirche als der Vermittlerin des Erlösungswerkes Christi für die

[1] Pseudo-Clem. II. ep. ad Cor. 14. Scheeben, Dogmatik III 376 f. Franzelin, De eccl. 8 ff. Schanz, Der Begriff der Kirche: Theol. Quartalschr. 1893, 563 ff; Die Kirche und die Sakramente, ebd. 1891, 21 ff; Der sakramentale Charakter der Ehe, ebd. 1890, 17 ff. Schäzler, Die Wirksamkeit der Sakramente, 1860, 103 ff. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas 201 ff. Lingens, Die innere Schönheit des Christentums 109 ff.

ganze Menschheit vielleicht erst eine spätere Reflexion des Apostels oder gar eines aus dem Bewußtsein der katholischen Kirche heraus schreibenden Schriftstellers? Vielfach wollten die Kritiker hierin ein ziemlich späteres Stadium der kirchlichen Entwicklung finden, aber die Beweise werden nur einer subjektiven Auffassung des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters entnommen. Die Gefangenschaftsbriefe sind allerdings ruhiger, allgemeiner gehalten, mehr reflexionsmäßig geschrieben; sie erweisen sich aber als die richtigen Konklusionen aus dem, was konkret und lebendig in den früheren Briefen gelehrt wird. Nirgends wird man ganz neue Ideen oder Anordnungen finden, überall läßt sich die Grundlage der ganzen Ausführung in den früheren Briefen aufzeigen.

Nicht anders verhält es sich in der Lehre von der Kirche. Der Apostel faßt seine Aufgabe in ähnlicher Weise auf wie der Brautführer Johannes. Er hat von Gott den Auftrag erhalten, aus der tief verdorbenen Heidenwelt dem göttlichen Bräutigam eine Braut zu bereiten, welche rein und makellos der hohen Verbindung würdig wäre. „Denn ich eifere für euch mit dem Eifer Gottes, euch als reine Jungfrau einem Manne zuzuführen, Christo" (2 Kor 11, 2). Indem die Gläubigen mit dem Gottmenschen vereinigt werden, gelangen sie zu jenem erhabenen Ziel, welches der Schöpfer dem ganzen Geschlechte gesetzt, die Frommen des Alten Bundes ersehnt haben. Gott ist Mensch geworden, um die Menschen göttlicher Natur teilhaftig zu machen und dadurch die Menschheit sich als seine Braut, die Kirche, zu verbinden. „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes" (1 Kor 3, 22 23). Der Abschluß wird in der Endzeit gehalten werden, wenn Christus dem Vater alles übergibt. Dann wird das große Vermählungsfest gefeiert, damit die Braut Christi als die auserwählte Genossin des Herrn wie sein eigener Leib an der Herrlichkeit ewig teilnehme. Denn die Christen sind herzugekommen „zu dem Berge Sion und der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und Myriaden von Engeln, einer Festversammlung und Gemeinde von Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und Gott, dem Richter aller, und den Geistern der vollendeten Gerechten, und dem Mittler des Neuen Bundes Jesus, und dem Blut der Besprengung, das da besser redet denn Abels" (Hebr 12, 22—24).

Alle diese Bilder gehen weit über eine rhetorische Schilderung, über eine poetische Ausschmückung hinaus. Es sind Analogien, welche ebenso schön als tiefsinnig und ernst geschildert werden, Analogien, welche das ganze Wesen des Christentums zur Voraussetzung haben. Es besteht zwischen Christus und seiner Kirche dasselbe Verhältnis wie zwischen dem belebenden Prinzip und dem von ihm belebten Leib oder Organismus.

Nur liegt dieses Verhältnis hier nicht auf materieller, sondern auf geistiger Seite. Christus ist persönlich in seiner Kirche tätig, wie das Haupt- und Lebensprinzip in seinem Körper. Dadurch empfängt die Kirche eine wahre, geistige Seinseinheit in Christus, wie der Organismus durch das wirksame Lebensprinzip ein materielles Ganzes wird.

Wie die Allgemeinbegriffe aufzufassen seien, ist für den Gläubigen gleichgültig, wenn er weiß, daß im ganzen Christentum der Gottmensch den Mittelpunkt bildet. Ist der Gottmensch nicht wirklich geboren worden? Hat er nicht in Palästina gelehrt und Wunder gewirkt? Ist er nicht am Kreuze gestorben und von den Toten auferstanden? So wenig seine menschliche Natur bezweifelt werden kann, so gewiß ist auch seine Braut, die Kirche, eine sichtbare Vereinigung der zur Teilnahme an der göttlichen Natur berufenen Menschen. So innig die menschliche Natur in der göttlichen Person mit der göttlichen Natur verbunden ist, so lebendig ist die Kirche von der göttlichen Kraft ihres Bräutigams ergriffen, durchdrungen, erneuert, geheiligt. Äußeres und Inneres, Sichtbares und Unsichtbares lassen sich so wenig trennen als im lebendigen Organismus Leib und Seele, in Christus menschliche und göttliche Natur. Es ist dem Neuen Testament durchaus fremd, nach den logischen Kategorien ein Schema zu entwerfen, zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wahrheit und Leben, zwischen Innerem und Äußerem eine Grenzscheide zu ziehen. Christus sagte zu Saulus: „Was verfolgst du mich?" (Apg 9, 4), als dieser die Kirche verfolgte. Die Väter haben danach das Wort am Kreuze: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mt 27, 40) auf die Kirche bezogen.

III. Die Kirche als Heilsanstalt.

13. Eine Bestätigung für diesen Doppelcharakter der apostolischen Kirche gibt uns die Beschreibung des religiösen Lebens in der Apostelgeschichte und in den Briefen. Zwar hielten die Apostel und die Gläubigen in Jerusalem den Zusammenhang mit dem Tempel noch aufrecht. Sie stiegen hinauf in den Tempel, um das Gebet zu verrichten, beobachteten die Zeremonialgesetze, das Gesetz der Beschneidung, feierten die Feste. Denn die vom Herrn dem Judentum gesetzte letzte Frist war noch nicht abgelaufen. Es sollten noch nicht alle Bande gelöst werden, welche das neue Israel durch seine Geburtsstätte im alten Israel mit dem Judentum verknüpften. Doch begannen bereits die Vorbereitungen für das neue Leben, für den christlichen Gottesdienst. Alle Gläubigen, welche durch die Taufe zu Jüngern Christi gemacht und in die Gemeinschaft aufgenommen worden waren, fühlten sich als Bürger eines neuen Reiches. „Sie verharrten in der apostolischen Lehre und in der Gemeinschaft" (Apg 2, 42).

Als der Apostel Paulus nach Jerusalem gekommen war, gaben ihm die „Säulen", als sie die Gnade erkannt hatten, welche ihm verliehen worden war, das „Recht der Gemeinschaft", d. h. sie anerkannten den gemeinsamen Glauben, den gemeinsamen Apostolat, die gemeinsame Liebe. Alle Gläubigen, Apostel und Jünger derselben bildeten eine Gemeinschaft in Christus.

Die Apostelgeschichte erwähnt aber zugleich noch das Brotbrechen und die Gebete. Beide setzen eine Versammlung an einem bestimmten Orte voraus. Eine solche ist schon Apg 1, 13; 2, 1; 4, 31 angedeutet. Petrus lenkte nach seiner Befreiung aus dem Kerker seine Schritte nach dem Hause der Maria, der Mutter des Johannes, der genannt wurde Markus, wo viele miteinander versammelt waren und beteten (12, 12). Handelt es sich hier auch um einen Notfall, so beweist doch die Tatsache an sich, daß Petrus von Versammlungen daselbst wußte. Dies entspricht auch den Angaben der Briefe über Gemeinden (Kirchen) in Privathäusern. Gerade die Feier der heiligen Geheimnisse wird als Zweck der Versammlung angegeben (1 Kor 11, 18; 14, 19 34 35). Dasselbe beweist die Bemerkung: „Indem sie einmütig im Tempel ausharrten und zu Hause das Brot brachen, genossen sie ihre Nahrung in Jubel und Einfalt des Herzens" (Apg 2, 46). Denn es geht nicht an, im Tempel an eine gemeinsame Gottesverehrung, zu Haus bloß an eine private zu denken. Gewiß will Lukas auch 5, 42 nicht sagen, daß sie täglich im Tempel und zu Hause je für sich nicht aufhörten, zu „lehren und Christus Jesus zu predigen", aber die Nebeneinanderstellung läßt die Gemeinschaft der Gläubigen in beiden Fällen erkennen. Die Urgemeinde mag als eine messiasgläubige jüdische Sekte erschienen sein[1]; sie war tatsächlich eine neue christliche Gemeinschaft.

Das Brotbrechen war aber nicht eine gewöhnliche Mahlzeit, sondern das vom Herrn eingesetzte göttliche Mahl. In den Evangelien begegnet uns dieser an die Einsetzung der heiligen Eucharistie erinnernde Ausdruck ein einziges Mal. Die Jünger zu Emmaus erkannten den Herrn am Brotbrechen (Lk 24, 30 35). Es ist fraglich, ob dort an eine gewöhnliche Mahlzeit oder an die Feier der Eucharistie zu denken ist; aber jedenfalls kann der Ausdruck der Apostelgeschichte nicht bloß eine gewöhnliche Mahlzeit bezeichnen. Denn wozu soll dann die nachdrückliche Zusammenstellung mit der Lehre und dem Gebete dienen? Die Apostelgeschichte erzählt aber auch vom hl. Paulus, daß er, als die Brüder zu Troas zum Brotbrechen versammelt waren, einen Vortrag hielt (20, 7). Nun erfahren wir aber aus dem ersten Korintherbriefe, daß hierunter die

[1] E. v. Dobschütz, Probleme des apost. Zeitalters 23 ff.

Eucharistie zu verstehen sei. „Der Kelch der Segnung, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, welches wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?" (10, 16.) Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen; denn wir alle haben an dem einen Brote teil.

Im folgenden Kapitel berichtet der Apostel vom Herrnmahl, welches die Gläubigen bei ihren Zusammenkünften genießen. Und wollen wir mit der Mehrzahl der Erklärer Hebr 13, 10 von dem heiligen Opfer erklären, so wird dadurch die Gemeinschaft in Christus noch schöner illustriert. „Denn wir haben einen Opferaltar, von welchem diejenigen keine Macht zu essen haben, welche dem Zelte dienen." Diese Mahlzeiten waren also mehr als nur eine Fortsetzung der einst mit dem Herrn gepflogenen Tischgemeinschaft. Die Mahlzeit selbst ist freilich eine religiöse Handlung. „Sie wird zu einem Dankopfer und zum Sinnbild und Beweis des bei ihnen eingekehrten Gottesreiches, welches das ganze natürliche und gesellige Leben beherrscht und verwandelt" [1], aber die Vergleichung mit den heidnischen Opfermahlzeiten im ersten Korintherbrief und mit dem jüdischen Opfer im Alten Bunde beweist doch, daß es sich nicht bloß um ein mit einer religiösen Weihe umgebenes gewöhnliches Mahl, um einen allgemeinen religiösen Akt handelte. Es war ein wirkliches Dankopfer nach der Ordnung des Melchisedech, ein reines Opfer, das Gott auf der ganzen Erde dargebracht wird.

Der Herr selbst hatte dem „Herrnmahl" diesen Charakter der äußeren und inneren Gemeinschaft mit ihm verliehen. Am letzten Abend hat er in der Erinnerung an das jüdische Passahlamm als das eigentliche Bundesopfer, welches mit seiner Kommunion die Grundlage des alttestamentlichen Opferwesens bildete, sich selbst als das neue Passahlamm dargestellt und sein Opfer als die Grundlage der neutestamentlichen Opfer der Erinnerung und Gemeinschaft bezeichnet. „Wie das Passahmahl ein Lebens- und Rettungsfest des Volkes, eine Mahlzeit war, in welcher das Volk seine Gemeinschaft mit Gott darstellte, betätigte, sich derselben freute, so sollte dieses verklärte Passahmahl demselben das Opfermahl des Neuen Bundes werden, in welchem die Gläubigen durch den Genuß seines Leibes in die substantielle Gemeinschaft des großen Opfers zugelassen und aufgenommen, stets Vergebung der Sünden empfangen, stets gereinigt und geheiligt werden, stets als Glieder dem Leibe, dessen Haupt Christus ist, eingefügt, sich selbst dem versöhnten Gott als Opfer darbringen könnten." [2]

---

[1] Weizsäcker, Apost. Zeitalter 44.

[2] Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, 1860, 38. Scheeben, Mysterien 479 ff.

Die gemeinsame Speise des vom Himmel gekommenen Brotes mußte ebenso das Band der Gemeinschaft und Einheit um die Gläubigen im Gegensatze zu der Synagoge stärken, als die innere, geistige Vereinigung mit dem Haupte der Kirche und die lebendige Verbindung der Gemeindeglieder erhalten und beleben. In dieser Fortsetzung und unblutigen Wiederholung des Kreuzesopfers und des Liebesmahles wirkt die Menschwerdung als Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in dem Leibe Christi fort. In ihr zeigt es sich besonders, daß die Kirche die Auswirkung des gottmenschlichen Werkes ist, die Inkorporation der ganzen Menschheit in den Leib Christi bezweckt. Der religiöse Zweck wurde in äußeren Zeichen und Mitteln verwirklicht.

14. Diese zugleich äußere und innere Gemeinschaft der Kirche erfreute sich auch der sichtbaren Leitung des Heiligen Geistes. Der Herr hatte einst den Jüngern versprochen, sie dürfen nicht fürchten, was sie vor Gericht sprechen sollen, denn der Geist werde es ihnen eingeben. Der versprochene Paraklet kam unter gewaltigen Zeichen auf die Apostel und Gläubigen herab. Die erste Frucht desselben waren die dreitausend Gläubigen, welche sich taufen ließen. Aber wiederholt machten nun die Gläubigen die Erfahrung, daß bei wichtigen Handlungen der kirchlichen Gemeinschaft und in schwierigen Lagen der Gemeinde der Heilige Geist seiner Kirche nicht nur innerlich beistehe, sondern auch seine Gegenwart zum Trost und zur Stärkung äußerlich kundgebe. „Und als sie beteten, wurde der Ort erschüttert, an welchem sie versammelt waren, und sie redeten das Wort Gottes mit Freimut" (Apg 4, 31). Ananias und Sapphira haben den Heiligen Geist belogen, den Geist des Herrn versucht (5, 3 9). Die Diakonen werden als Männer voll Glaubens und Heiligen Geistes geschildert (6, 5). Der hl. Stephanus war voll des Heiligen Geistes und blickte zum Himmel hinauf und sah die Herrlichkeit Gottes (7, 55). Die Apostel beteten über die, welche vom Diakonen Philippus getauft worden waren, damit sie den Heiligen Geist empfangen (8, 15). Sie legten ihnen die Hände auf, und sie empfingen den Heiligen Geist. Als Simon sah, daß durch Auflegung der Hände der Heilige Geist erteilt wurde, brachte er ihnen Geld, um diese Macht zu erkaufen. Als Petrus im Hause des Kornelius noch redete, „da fiel der Heilige Geist auf alle, welche sein Wort hörten. Und die Gläubigen aus der Beschneidung, welche mit Petrus gekommen waren, staunten, daß die Gabe des Heiligen Geistes auch über die Heiden ausgegossen ward. Denn sie hörten sie mit Zungen reden und Gott preisen" (10, 44—46).

Wie aber die Geistesmitteilung mit der „Kirche" verbunden war, zeigt die Ordination der antiochenischen Gemeinde. In dieser

waren Propheten und Lehrer. „Da sie aber dem Herrn Gottesdienst hielten und fasteten, sprach der Heilige Geist: Sondert mir aus den Barnabas und Saulus zu dem Werke, zu dem ich sie berufen habe. Dann fasteten sie und beteten und legten ihnen die Hände auf und entließen sie" (13, 1—3). Wenn daher die Apostel und Presbyter auf dem Konzil zu Jerusalem schreiben: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen" (15, 28), so wollen sie nicht nur allgemein die Wirkung des Heiligen Geistes in den Gläubigen mit einem emphatischen Ausdrucke hervorheben, sondern der besondern Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist Ausdruck verleihen. Der hl. Paulus wurde auf seinen Missionsreisen durch Weisungen dieses Geistes bestimmt[1] und hat in den Pastoralbriefen über die Gnadengabe weiteren Aufschluß gegeben.

Die Gnadengaben unter den Heiden, d. h. den Gläubigen aus den Heiden, kannte keiner der Apostel besser als er. Mußte er doch vor Überschätzung derselben warnen und ermahnen, vor allem den inneren Tempel des Heiligen Geistes rein zu bewahren. Er hat alle diese zahlreichen inneren Wirkungen und äußeren Erscheinungen des Heiligen Geistes benutzt, um das Bild des Organismus, welches Aristoteles in der politischen Theorie eingebürgert hatte, in der Organisation der Kirche zur Darstellung zu bringen. Er veranschaulicht den einheitlichen Organismus der Kirche, indem er die Verbindung der äußeren Zeichen mit der inneren Gnade, der Gläubigen untereinander und mit Gott und dem Herrn zu einer großen Familie Gottes lebhaft schildert. „Verschieden sind die Gnaden, aber es ist derselbe Geist; verschieden sind die Ämter, und es ist derselbe Herr; verschieden sind die Wirkungen, aber es ist derselbe Gott, welcher alles in allen wirkt" (1 Kor 12, 4—6). „Ein Leib und ein Geist, wie auch ihr berufen worden seid in einer Hoffnung eurer Berufung. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist. Einem jeden von uns ist aber die Gnade gegeben nach dem Maße der Gabe Christi" (Eph 4, 4—7). Damit man aber über den gemeinsamen Gaben die besondern nicht mißachte, über der allgemeinen Würde der Gläubigen die auf speziellen Gnadengaben beruhenden Ämter zur Verwaltung des Hauses Gottes nicht verkenne, fügt der Apostel hinzu: „Und er (Christus) hat gegeben die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer, zur Herrichtung der Heiligen für das Werk des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi."

15. Diese äußere, vom Heiligen Geiste begründete Organisation hat sich auch für den Bestand der einen, heiligen, allgemeinen

[1] Apg 16, 6 ff; 21, 1.

Kirche gegenüber dem Judentum und Heidentum als nützlich und notwendig herausgestellt. Wie hätte das Werk des Apostels Bestand haben können, wenn er nicht den Zusammenhang der von ihm gestifteten Gemeinden unter sich und mit der Urgemeinde hergestellt und unterhalten hätte? Wie schnell hätte die einzelne, eben gegründete, unerfahrene Gemeinde unter dem Spotte der heidnischen Umgebung erliegen müssen! Wiederholt beruft sich der Apostel für seine Anordnungen auf den Befehl des Herrn, aber auch auf den Geist, dessen er gewürdigt worden war. Was konnte seine Anordnungen besser empfehlen als die Berufung auf die Einrichtung in andern Kirchen, auf das Beispiel der andern Gläubigen? Paulus will, daß die gleichen Anordnungen auch für die neuen Kirchen gelten, auf daß, wie im Glauben und in den Sakramenten, so auch im Gottesdienst, im Kult, im ganzen religiösen Leben eine Gleichförmigkeit hergestellt werde. Er betet für seine Gemeinden und bittet sie um ihre Fürbitte, fordert zu gemeinsamem Gebete und zu gegenseitiger Unterstützung auf. Letztere gründet in dem neuen Gebote der Bruder- und Nächstenliebe (1 Kor Kap. 13) und hat in der vorübergehenden Gütergemeinschaft in Jerusalem einen schönen äußeren Ausdruck gefunden. War auch die Einrichtung nicht vollkommen, wie die Einsetzung der Diakonen beweist, so war sie in der damaligen Welt der Selbstsucht doch eine staunenswerte Frucht des neuen, des Heiligen Geistes.

Wie die Heiden von Jerusalem aus die geistige Gabe des Evangeliums erhalten hatten, so sollten sie auch der Zusammengehörigkeit mit der Urgemeinde in Jerusalem dadurch stets bewußt bleiben, daß sie den Armen zu Jerusalem eine zeitliche Gabe als Tribut der Dankbarkeit entrichteten. Der hl. Paulus erzählt, es sei ihm bei der Verteilung des Missionsgebietes zu Jerusalem keine andere Auflage gemacht worden, als der Armen zu gedenken, und dies zu tun habe er sich denn auch bestrebt (Gal 2, 10). Ist es nicht rührend, zu erfahren, wie der im Dienste Gottes unermüdliche Apostel, welcher seinen eigenen Unterhalt mit seiner Handarbeit verdient, eindringlich die Neubekehrten ermahnt, die „Heiligen" nicht zu vergessen? wie die armen Heidenchristen — denn wie wenige der Reichen bekehrten sich! — an jedem Sonntag ihr Scherflein in den Opferstock legten, damit der Apostel wo möglich selbst den Ertrag nach Jerusalem bringe?[1] Nur eine Analogie, freilich eine zutreffende, kennen wir hierfür. Wir wissen aus Josephus, daß die Juden in der Diaspora alljährlich ihre reichlichen Gaben an den Tempel nach Jerusalem brachten oder schickten, um dadurch ihre Verehrung gegen Jahve und

[1] Apg 11, 28 ff. 1 Kor 16, 1 3. 2 Kor 8, 16 ff; 9, 1. Röm 15, 25 26.

ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volke zu dokumentieren. Diese äußere Satzung war im Reiche des Heiligen Geistes durch eine moralische Verpflichtung ersetzt, aber diese zeigte doch, daß auch eine geistige Gemeinschaft, welche in der Welt existieren muß, des äußeren Bandes nicht entbehren kann. Der Apostel selbst hat diese Notwendigkeit durch seine öfteren Reisen nach Jerusalem noch entschiedener zur Anerkennung gebracht. Indem er aber im Galaterbriefe seine Beziehung zu Kephas besonders hervorhebt, deutet er an, wo für die Zukunft der Einigungspunkt, die Zentralgemeinde für die auf dem ganzen Erdkreise zerstreuten Einzelgemeinden zu suchen ist. Der Römerbrief enthält hierfür ein bedeutsames Zeugnis.

Der Gedanke einer unsichtbaren Kirche ist der Lehre der Heiligen Schrift durchaus zuwider. Die sichtbare Kirche gilt überall als selbstverständlich. Die Auswahl und Organisation der Apostel wie die Einsetzung der sichtbaren Gnadenmittel, die Vorschriften der Apostel über das Verhalten gegen Nichtchristen und Sünder wie ihre positiven Anordnungen beweisen, daß die Seele oder der Geist der Kirche nie ohne den Leib derselben besteht[1].

IV. Die Definition der Kirche.

16. Fassen wir diese allgemeine Ausführung zusammen, so können wir folgende Definition der Kirche daraus ableiten: Die Kirche ist die von Christus auf dem Felsen Petrus und dem Fundamente der Apostel und Propheten gegründete sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, welche, durch die Wiedergeburt in der Taufe mit dem Haupte Christus zu einem Leibe verbunden, denselben Glauben bekennen und dieselben Gnadenmittel gebrauchen, dieselben Gesetze und Anordnungen befolgen, um das Reich Gottes darzustellen und das ewige Leben zu erreichen. Diese Definition kann etwas genauer gefaßt werden, wenn wir erst die einzelnen Momente in der kirchlichen Lehrentwicklung weiter verfolgt haben. Nach dem, was über das Reich Gottes gesagt worden ist, wird es kaum nötig sein, zu bemerken, daß der Verlust der Gnade der Wiedergeburt nicht den Verlust der Zugehörigkeit zur sichtbaren Kirche nach sich zieht, und daß die Mitgliedschaft der Kirche nicht unfehlbar den Lohn der ewigen Seligkeit sichert.

Es dürfte zur Übersichtlichkeit beitragen, wenn wir einzelne Definitionen bedeutender Theologen schon jetzt beifügen. Die Väter haben zwar

[1] Aug., Serm. 267, 4: Quod est anima corpori hominis hoc est Spiritus s. corpori Christi, quod est ecclesia: hoc agit Spiritus s. in tota ecclesia quod agit anima in omnibus membris unius corporis; Serm. 268, 2.

anfangs die himmlische Gemeinschaft der Erwählten und Gläubigen sehr betont, aber sie konnten ihre Augen weder gegen die Mängel und Sünden der einzelnen noch gegen die in der Schrift grundgelegte Organisation verschließen. Seit dem 2. Jahrhundert macht sich die empirische katholische Kirche überall bemerklich. Diese erhält aber nicht erst bei Tertullian, Kalixt und Cyprian einen hierarchischen Charakter, sondern zeigt schon bei Ignatius das Episkopalsystem. Origenes eröffnet bereits die Perspektive für die das römische Reich, ja die Welt umfassende Großkirche. Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien u. a. erklären die Kirche als Vereinigung der Gläubigen. Epiphanius gibt die allseitigste, die ideale und reale Seite vereinigende Definition, indem er die „heilige katholische" Kirche aus allen wahren Christen aller Zeiten bestehen läßt. Augustinus hat mehr als Cyprian das innere Prinzip des christlichen Geistes hervorgehoben. Während nach Cyprian die Kirche aus dem Bischofe, der Geistlichkeit und aus allen treuen Laien besteht, ist sie bei Augustinus[1] die im Gottmenschen geeinte Menschheit, aber doch ist auch ihm die empirische Kirche als äußere Gemeinschaft die Vermittlerin des Heiles.

Das Mittelalter ging von der Gleichstellung des Reiches Gottes und der Kirche bei Augustinus aus. Da niemand an dem wirklichen Bestande der sichtbaren göttlichen Stiftung der Kirche und Hierarchie zweifelte, so stellte man keine weiteren Untersuchungen an. Die Griechen haben erst zur Zeit der Unionsversuche die Lehre von der Kirche ausgebildet und einen dem abendländischen ähnlichen Begriff aufgestellt. Nach Hugo von St Victor ist die Kirche die Gemeinschaft aller Christgläubigen, der eine Leib Christi, dessen Haupt er selbst und dessen belebendes, erleuchtendes und erwärmendes Prinzip der Heilige Geist ist. Die Scholastiker betrachten mit dem hl. Thomas die sichtbare Kirche auf Erden (Ecclesia nihil est aliud quam aggregatio fidelium) als ein Ab- und Vorbild der triumphierenden Kirche des Himmels. Wie diese ihr Haupt an dem verklärten Gottmenschen hat, so hat jene ihr Haupt an dem sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden. Die unsichtbare Kirche ist die Gemeinschaft der durch den Glauben und die Liebe mit Christus als dem Haupte verbundenen Kinder Gottes. Sie ist nicht die Idee der Kirche, sondern die im Abbilde der sichtbaren Kirche zu vollziehende Vorbereitung für das himmlische Jerusalem, welches als Idee der ganzen Kirche vor-

---

[1] C. liter. Petil. 2, 58. Specht, Die Lehre von der Kirche 33 f. Reuter, Augustinische Studien 258 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus, 1903, 340 ff. Nösgen, Die Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist, 1899, 97 123.

schwebt[1]. Die Kirche selbst hat weder auf dem Tridentinum noch auf dem Vatikanum eine Definition der Kirche gegeben. Nur im römischen Katechismus findet sich im Anschluß an Thomas eine Bemerkung darüber, welche die Hauptmomente des Begriffes enthält: „Die streitende Kirche ist die Gemeinschaft aller Gläubigen, welche noch auf Erden leben." „In der streitenden Kirche sind zwei Klassen von Menschen, von guten und bösen; die Bösen sind derselben Sakramente teilhaftig, bekennen auch denselben Glauben wie die Guten, sind aber im Leben und in den Sitten verschieden. Gute werden aber in der Kirche diejenigen genannt, welche nicht bloß durch das Bekenntnis des Glaubens und durch die Gemeinschaft der Sakramente, sondern auch durch den Geist der Gnade und durch das Band der Liebe unter sich vereinigt und verbunden sind."[2] Darauf weist auch das Vatikanum hin, indem es die Konstitution über die Kirche mit den Worten beginnt: „Der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen hat, um das heilbringende Werk der Erlösung unaufhörlich zu machen, beschlossen, die heilige Kirche zu erbauen, in welcher, als im Hause des lebendigen Gottes, alle Gläubigen durch das Band des einen Glaubens und der Liebe zusammengehalten werden." Das Schema über die Kirche kam nicht mehr zur Beratung. Es geht von der Kirche als dem mystischen Leibe Christi aus.

Von der protestantischen Polemik werden besonders zwei Definitionen, eine ältere und eine neuere, berücksichtigt, weil dieselben je das äußere und innere Moment überwiegen lassen. Die eine ist von Bellarmin, die andere von Möhler. Ersterer definiert: „Unsere Meinung ist, die eine und wahre Kirche sei eine Vereinigung von Menschen, durch dasselbe Bekenntnis des christlichen Glaubens und die Gemeinschaft derselben Sakramente verbunden, unter der Leitung der gesetzmäßigen Hirten und besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden."[3] Gegen diese Definition ist protestantischerseits eingewendet worden, daß sie unvollständig und

---

[1] Thom., Opusc. 19 (18). Bonaventura, Serm. 1 in Hexaëm. in princ. Vgl. Breviloquium ed. A. M. a Vicetia, 1881, 423 573. Schmitt, Confutatio Lutheranismi Danici anno 1530 conscripta a Nic. Stageyer seu Herborneo 1902, 45 97; Science cath., 1899, 193 577. Schwane, Dogmengesch. III 495 ff. Harnack, Dogmengesch. III 393 ff 401 ff. Seeberg, Die Kirche I 59 f. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche 81 ff 161 213 223 ff. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 292 ff. Commer, Die Kirche 77 ff. Über die griechische Kirche vgl. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I (1892) 132; dazu Theol. Lit.-Ztg 1892, Nr 3, Sp. 78.

[2] Cat. rom. 1, 10, 2 5—9. Thom., Opusc. I 147 (148); S. theol. 3, 9 8, a. 4 ad 2; Coll. Lac. VII 567 ff. Leo XIII., Satis cognitum, 29. Juni 1896. Schneider, Die fundamentale Glaubenslehre, 1903, 28 ff.

[3] De eccl. milit. 2 3 (De controv. II 3, 2). Vgl. Schmidt, Handbuch der Symbolik, 1890, 110. Andere nachtridentinische Definitionen s. Schwane a. a. O. IV 288 ff.

neu sei; aber es ist zu beachten, daß die vortridentinischen Theologen, denen der empirisch-juristische Begriff Voraussetzung war, die religiös-sittliche Seite betonen und die Definition weiter fassen konnten, während die nachtridentinischen Theologen wegen des Gegensatzes gewöhnlich unter Kirche schlechthin die diesseitige Kirche und zwar in der von Christus bestimmten Form verstehen[1]. Erst die neuere Zeit hat das andere Moment wieder mehr zu betonen Veranlassung genommen. Daß es Bellarmin nicht vergessen hat, beweist seine weitere Ausführung, in welcher er Seele und Leib unterscheidet. Seine ganze Darstellung zeigt von einem sehr guten Verständnis der geschichtlichen und konfessionellen Frage. Möhler[2] gibt die allgemeine Definition: „Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Tätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittels eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden." Den letzten Grund der Sichtbarkeit der Kirche findet er mit den Vätern und der Scholastik in der Menschwerdung des göttlichen Wortes. Die sichtbare Kirche ist der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben. Die Kirche ist das große Sakrament, die Fortsetzung des Sakramentes der Menschwerdung, die Vermittlerin aller sakramentalen Gnaden. Thalhofer folgt ihm, wenn er die katholische Kirche als den „im Laufe der Jahrhunderte in Zeit und Raum erscheinenden und fortlebenden Christus als Zentralmenschen" erklärt.

17. Die akatholischen Definitionen der Kirche kommen alle darin überein, daß sie das Moment der Sichtbarkeit mehr oder weniger vernachlässigen und dadurch eine Kirche auf Erden mit einer äußeren Organisation unmöglich machen. Gemeiniglich wird die unsichtbare Kirche auf diejenigen beschränkt, welche lebendige Glieder des unsichtbaren Leibes Christi oder wenigstens hinsichtlich des Glaubens nicht gefallen sind. Die

---

[1] Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 293.

[2] Symbolik 300 331 ff. Vgl. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825, 196 f. Lingens Die innere Schönheit des Christentums 92 ff 109 ff. Tanner, Über das katholische Traditionsprinzip und das protestantische Schriftprinzip, 1862, 533 ff. Redner, Das Prinzip des Protestantismus der Gegensatz des Katholizismus, 1897, 19. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik I² (1894) 11. Schwane a. a. O. II 821 ff. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu I (1845) 944 949 ff.

letzteren schlossen die Donatisten aus ihrer Gemeinschaft der Heiligen aus, während sie die andern Sünder duldeten. Konsequenterweise, sagte ihnen Augustinus, müßten sie auf jede Kirche verzichten, weil kein Mensch ohne Sünden sei. Die Novatianer (Katharer), Petrobrusianer u. a. wollten nur die Gemeinde der Heiligen (coetus sanctorum) als Kirche, d. h. als unsichtbare Kirche, gelten lassen. Allgemeiner wollten die Pelagianer die Kirche als die Vereinigung der Vollkommenen, Sündelosen bezeichnen, mußten aber die Unmöglichkeit einer solchen Vereinigung unter wirklichen Menschen ohne die Gnadenmittel selbst, wenn auch ungern, zugeben. Auf die Prädestinierten beschränkten die Mitgliedschaft zur Kirche Wiclif, Hus, Calvin. Die ersteren haben zuerst die unsichtbare Kirche (in Ecclesia und de Ecclesia) dem Gedanken nach dargestellt und damit die Kirche als Heilsanstalt verflüchtigt; Calvin hat in der sichtbaren Kirche auch Böse geduldet. Der moralistische oder spiritualistische Begriff drängt immer wieder zum juristischen.

Luther lehrt eine unsichtbare Kirche, die lebet im Geiste an einer Stätte, dahin niemand kommen kann. „Ich glaube, daß eine heilige Kirche auf Erden, und dieselbe ist nicht allein unter dem Papste, sondern in aller Welt, unter Türken, Persern, Tataren, und allenthalben zerstreut leiblich, aber versammelt geistlich unter einem Haupte, das Jesus Christus ist." Doch ist dieselbe Kirche sichtbar und unsichtbar: sichtbar durch Wort und Sakrament, unsichtbar durch die Wirkung dieser Gnadenmittel. „Daß eine heilige christliche Kirche sei, das ist ein Artikel unseres Glaubens, so mit dem Glauben muß gefaßt werden, nicht mit den Augen, denn Gott verbirgt und versteckt sie wunderbarerweise itzt mit Sünden, Zwietracht, Irrtum und mit Schwachheiten, Ärgernissen, Töten" usw. Die Augsburger Confessio sagt: „Die Kirche ist die Versammlung der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden." Die Apologie bemerkt dazu: „Die Kirche ist nicht nur eine Gemeinschaft äußerer Dinge und Riten, wie andere Verfassungen, sondern wesentlich eine Gemeinschaft des Glaubens und des Heiligen Geistes in den Herzen, welche jedoch äußere Merkmale hat, damit sie erkannt werden kann, nämlich die reine Lehre des Evangeliums und die dem Evangelium Christi entsprechende Verwaltung der Sakramente." In den Schmalkaldischen Artikeln heißt es gar: „Denn, Gott sei Dank, ein Knabe von sieben Jahren weiß heutzutage, was die Kirche ist, nämlich die Gläubigen, die Heiligen, die Schäfchen, welche die Stimme ihres Hirten hören." [1]

[1] Conf. Aug. 1, 7, 11. Apol. 4, a. 5, 144. Art. Smalc. 3, a. 12, 335. Catech. maior 2, a. 2, 498. Chemnitius, Loci theol. III 116. Vgl. Hase, Polemik 3 ff. Seeberg, Kirche 78 ff 104 ff. Gottschick, Hus', Luthers und

Sie beruht „auf dem Wort Gottes nach dem reinen Verstand", „dem lautern Wort Gottes".

Doch soll damit die eine wahre Kirche keineswegs als wesentlich unsichtbar dargestellt werden. Die Berücksichtigung der bloßen Namenchristen hatte nicht zur förmlichen Sonderung zweier Kirchengemeinschaften veranlaßt. Luther hatte in der Regel an der einen sichtbaren Kirche eine doppelte Betrachtungsweise geübt. Er verwarf seit 1520 sogar den Begriff einer sichtbaren Kirche als unevangelisch, wurde aber durch die Schwarmgeister zu einer positiveren Fassung gedrängt. Dagegen geben die alten lutherischen Dogmatiker seit Hutter und Hunnius die spätere Lehre Zwinglis, der scharf zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterschied [1]. Melanchthon machte in den späteren Auflagen seiner Loci die Kirche zu einer Schule. Die Kirche ist da, wo die Glaubensartikel vollständig und unverfälscht überliefert werden. Die moderne protestantische Theologie kommt mehr und mehr von dem Gedanken der unsichtbaren Kirche zurück; denn „was unsichtbar daran, das ist nicht Kirche, und was Kirche, das ist nicht unsichtbar" (Schleiermacher). Rothe hält eine unsichtbare Kirche für eine contradictio in adiecto, andere nehmen wenigstens an, die Kirche als unsichtbare setze die sichtbare Kirche historisch und sachlich als ihre notwendige Ergänzung. Die Ecclesia large dicta enthalte auch Heuchler und Schlechte, aber diese seien nur beigemischt, und ihre Heiligen seien noch nicht vollkommen; zur Ecclesia proprie dicta gehören die vere credentes, freilich auch sie noch als Unvollkommene. Diese sei aber innerhalb der large dicta. Insofern die Zugehörigkeit zu dieser nicht empirisch konstatiert werden könne, möge sie als unsichtbare bezeichnet werden, die Glieder selbst aber seien es nicht, und die Bezeichnung der Ecclesia proprie dicta als unsichtbare Kirche habe etwas Irreführendes [2]. Auf die Lehre von der unsichtbaren Kirche folgt die unsichtbare Religion und auf diese das Verschwinden der Religion (Lagarde).

Zwinglis Lehre von der Kirche: Zeitschr. für Kirchengesch. VIII. Über Luther s. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II (1879) 81. Harnack, Dogmengesch. III² 704 ff; Realenzykl. X³ 336; XI³ 729 754. Rietschel, Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche: Stud. u. Krit. 1900, 404 ff. Nösgen, Symbolik, 1897, 300 328.

[1] Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 1892, 242 ff 534 f. Dorner, Geschichte 587 f. Strauß, Glaubenslehre II 608. Schmidt, Kirche 337. Hönig, Der katholische und protestantische Kirchenbegriff in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1894. Sell, Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der Kirche: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1894, 347 ff. Bernoulli, Die wissenschaftliche u. die kirchliche Methode, 1897, 141 181 213.

[2] Kügelgen, Grundriß der Ritschlschen Dogmatik, 1903, 107 ff.

Je mehr seit der Reformation die Kirche in Konfessionen und Sekten auseinander gegangen ist, desto schwieriger wird es, einen allgemein gültigen Begriff derselben aufzustellen. Je nach der Stellung zu den Symbolen oder zum modernen Rationalismus werden die äußeren oder inneren Momente mehr betont; im allgemeinen aber wird zugestanden, daß selbst über die wichtigsten Punkte weder Übereinstimmung noch Klarheit herrsche [1]. „Die Kirchen, gemessen an dem Kirchenbegriff, wie er 1300 Jahre gegolten hat, sind keine Kirchen." [2] Neuerdings wird es vielfach üblich, die Teilkirchen als mehr oder weniger gelungene Darstellungen der Idealkirche zu betrachten, welcher man sich immer mehr nähert, die man aber niemals erreicht [3], oder einen volleren Kirchenbegriff zu fordern, weil der Begriff der Bekenntnisschriften der Wirklichkeit nicht entspreche und das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche unhaltbar sei [4].

§ 4.

Die Merkmale der wahren Kirche.

Merkmale der wahren Kirche in der Heiligen Schrift. Die Heiligkeit und Einheit, die Apostolizität und Katholizität. — Bei den Vätern. — Das nicäno-konstantinopolitanische Symbolum. Das Vatikanum. — Die Motive für die Glaubwürdigkeit des Christentums ein Zeugnis für die Kirche. Verhältnis der Eigenschaften der Kirche zu den Merkmalen und dieser zueinander. — Die Reformatoren über die Merkmale der Kirche.

1. Christus hat nur eine Kirche gestiftet, und er wollte, daß sie bis an das Ende der Zeiten fortbestehe. Wie im religiösen Bewußtsein der Glaube an einen Gott selbstverständlich war, weil es nur ein höchstes

---

[1] Vgl. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze II (1884) 8 ff; Der Protestantismus unserer Tage, 1897, 46 ff. Rabus, Der Wesensunterschied zwischen Protestantismus u. Katholizismus: Neue kirchl. Zeitschr. 1901, 177 ff 318 ff.

[2] Harnack, Dogmengesch. III³ x.

[3] Hase, Polemik 7. Martensen, Thiersch, Schenkel, Kahnis u. a. Auch die Puseyiten. Schon im 17. Jahrh.; vgl. Dorner, Gesch. 588. Schuster, Joh. Kepler und die kirchlichen Streitfragen seiner Zeit, 1885, 156. Dagegen Syllab. prop. 8.

[4] Seit 1848 habe sich die protestantische Kirche eng mit dem Staat verbunden. Daher sei ein hierarchisches Streben das Charakteristische der neuesten kirchlichen Erscheinungen. Die Kirche sei sich ihrer Macht bewußt (Baur, Kirchengeschichte des 19. Jahrh., 1862, 505). Neben Frank habe Ritschl neues Licht über die Lehre von der Kirche verbreitet (Kügelgen, Grundriß der Ritschlschen Dogmatik 107).

Wesen geben kann, so konnte im Christentum kein Gläubiger daran zweifeln, daß der eine Gott und Herr und Erlöser nur ein Reich Gottes auf Erden gegründet habe. Die menschliche Bosheit hat aber den einen wahren Gott mit den geschaffenen Dingen und von Menschenhand gefertigten Götzen vertauscht. So ward es notwendig, den Israeliten einzuschärfen, sie sollen an den allein wahren Gott glauben. Auch die Stiftung Christi konnte diesem Schicksale nicht entgehen. Der Herr selbst sah die Wölfe in Schafskleidern, die Verführer und Antichristen voraus, die Apostel haben das Werk derselben noch kennen gelernt und die verheerenden Folgen vorausverkündigt.

Woran soll man nun die wahre Kirche Christi erkennen? Der Herr hat einst als Erkennungszeichen der falschen Propheten angegeben: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Sammelt man Trauben von den Dornen und Feigen von den Disteln?" (Mt 7, 15.) Dieses allgemeine Merkmal von den Früchten wird nicht bloß für den einzelnen, wird vielmehr auch für die Partei, die Sekte, gültig sein. Aber welcher Art sind diese Früchte? Es sind alle jene Werke, welche gegen den Willen des Vaters im Himmel gerichtet sind, gegen jenen Willen, welchen Christus den Menschen geoffenbart hat. Der Vater im Himmel ist heilig; die Menschen, welche zu ihm gelangen wollen, müssen ihm ähnlich werden in der Heiligkeit. Den Weg hierzu hat Christus gezeigt: er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben; die Mittel hat er verdient und angeordnet, die Kraft kann nur er verleihen. Die Heiligkeit in Verbindung mit Christus, die Heiligkeit und die Einheit sind also die notwendigen Eigenschaften, welche den wahren Jüngern Jesu eignen müssen, die Merkmale für die Zugehörigkeit zu ihm. Diese Merkmale hat der Herr selbst für die um ihn versammelte und um ihn zu sammelnde Schar von Jüngern und Gläubigen erworben und vom Vater erbeten (Jo 17, 20 ff). Sie müssen also auch seiner Kirche zukommen. Die Apostel haben deshalb auch beide Eigenschaften von den Gläubigen verlangt und zur Förderung derselben aufgefordert. Wie wir gesehen haben, hat besonders der hl. Paulus die Kirche als die Braut Christi, als die einzige Braut, als eine heilige und unbefleckte, ohne Makel und ohne Runzeln, geschildert.

Christus wollte aber alle Menschen zum Heile führen. Er hat sein Leben für alle dahingegeben. Sein Werk mußte daher auch allen Völkern und Zeiten zu gute kommen. Wohl hat er selbst seine Tätigkeit auf Palästina beschränkt, aber er hat zugleich den Grund für die Ausdehnung bis an die Grenzen der Erde gelegt und den Aposteln den Auftrag und die Vollmacht zu der Fortführung desselben erteilt. Von

den Aposteln, welche den Unterricht des Herrn genossen und den Heiligen Geist empfangen hatten, konnte die Welt erst den durch Jesus geoffenbarten göttlichen Willen erfahren. Der Gehorsam gegen Christus und den Vater wurde durch die Predigt und durch die Autorität der Apostel vermittelt. Ihnen hat der Herr gesagt: „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich." Die wahre Kirche muß daher die apostolische sein. Obwohl es aber zwölf Apostel waren, so kann doch nur eine allgemeine apostolische Kirche vorhanden sein, weil die Apostel miteinander zur Fortführung des Werkes beauftragt wurden, weil sie unter sich selbst eine Einheit darstellten und die Einheit wahren mußten. Die innere und äußere Verbindung der zahlreichen, von den Aposteln auf den einen Eckstein Christus gegründeten Kirchen bildete aber die allgemeine oder katholische Kirche, wie dieselbe schon durch die Propheten geweissagt worden war.

2. Wie diese Merkmale (notae, signa), die sichtbaren Zeichen der wesentlichen Eigenschaften, namentlich die Einheit und Heiligkeit, in der Heiligen Schrift von dem Reiche Gottes ausgesagt sind und auf die Kirche angewandt werden, so werden dieselben auch schon frühe in der Kirche hervorgehoben. Am frühesten und allgemeinsten wird der Kirche die Heiligkeit beigelegt. Die Allgemeinheit oder Katholizität wird bereits vom hl. Ignatius genannt; von Irenäus und Tertullian wird das Merkmal der Apostolizität ausführlich nachgewiesen; später wird die Heiligkeit besonders von Origenes, die Einheit von Cyprian für die wahre Kirche geltend gemacht[1]. Novatian bezeichnet die Kirche als die Braut und den Leib Christi. Daher ist sie eine Vereinigung der Heiligen, heilig und unbefleckt, einzig und allein seligmachend.

Der hl. Hieronymus faßt in seinem Dialog gegen die Luziferianer die Merkmale der Kirche in die beiden der Apostolizität und Katholizität zusammen. Der hl. Augustinus kennt bereits die eine, heilige, katholische, apostolische Kirche. In seiner Antwort auf einen Brief eines Manichäers gibt er die Gründe an, welche ihn in der katholischen Kirche festhalten. Abgesehen von der reinsten Lehre, welche aber nur wenige ganz erfassen, zählt er folgende Punkte auf: die Übereinstimmung der Völker und Nationen, die Autorität, welche durch Wunder begonnen, durch die Hoffnung ernährt und durch das Alter befestigt ist, die Aufeinanderfolge der Priester vom Sitz des Petrus an, welchem der Herr nach der Auf-

[1] Ignat., Ad Smyrn. 8. Iren., Adv. haer. 3, 3, 24. Tert., De praescr. 20. Orig., De or. 20. Cypr., De unit. eccl. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, 1902, 191.

erstehung seine Schafe zum Weiden anvertraute, bis zum gegenwärtigen Episkopat, endlich der Name „katholisch", welchen nicht ohne Grund unter so vielen Häresien gerade diese Kirche allein erhielt[1]. Vinzentius von Lirinum[2] nennt die Katholizität, das Alter und die Übereinstimmung als Kriterien für die wahre Lehre.

3. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts war der Glaubensartikel an die eine, heilige, katholische Kirche in die meisten Provinzialsymbole des Orients aufgenommen. Das nicänische Symbolum hat nur: an den Heiligen Geist, und Kan. 8: die katholische Kirche. Am Schlusse ist die katholische und apostolische Kirche genannt. Das konstantinopolitanische Symbolum (Cyrill — Epiphanius) bekennt den Glauben an eine, heilige und apostolische katholische Kirche. Dasselbe ging im Morgenland seit dem Konzil von Chalcedon in die Liturgie und den offiziellen Sprachgebrauch[3] über, im Abendland aber viel später, in Rom erst 1014. Das römische apostolische Symbolum hatte anfänglich nur: an die heilige Kirche, später: an die heilige katholische Kirche. Der römische Katechismus hat: an eine, heilige, katholische, apostolische Kirche. Man hat es auffallend gefunden, daß die Kirche sich zwar „apostolisch" wisse und nenne, aber dieses Prädikat in den Symbolen und sonstigen offiziellen Kundgebungen nicht ebenso stereotyp anwende wie die andern. Allein dasselbe konnte doch ins apostolische Symbolum nicht aufgenommen werden, solange man den apostolischen Ursprung desselben festhielt. Die andern Symbole haben sich aber an dieses angeschlossen.

Das Vatikanum stellt die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche an die Spitze und lehrt: „Auf daß wir aber der Pflicht, den wahren Glauben zu umfassen und in ihm standhaft zu verharren, genügen können, hat Gott durch seinen eingebornen Sohn die Kirche eingesetzt und mit deutlichen Kennzeichen seiner Einsetzung versehen, damit dieselbe als Bewahrerin und Lehrerin des geoffenbarten Wortes von allen erkannt werden könne. Denn zur katholischen Kirche gehört alles das, was so vielfach und wunderbar zur evidenten Glaubwürdigkeit des christlichen

---

[1] Aug., C. ep. Fundam. 4. Optat., De schism. Don. 2, 2. Vgl. Schwane, Dogmengesch. II 828 ff; III 500. Specht, Die Lehre von der Kirche 224 ff. Zu der Scholastik vgl. De Groot, Summa apologetica de Ecclesia ad mentem S. Thomae Aquinatis[2], 1892. Billot, De ecclesia Christi[2], 1903.

[2] Common. 3. Andere Einteilungen s. bei Bellarmin (Controv. II, 2, 4, 3). Wilmers, De eccl. 492 ff. Englert, Zur Theorie der Wesensmerkmale der wahren Kirche: Kath. II (1897) 1. Heinrich, Dogm. Theol. I[2] 473.

[3] Justinian beginnt einen Erlaß 527 mit den Worten: Der rechte und tadellose Glaube, welchen die heilige, katholische und apostolische Kirche verkündet, läßt in keiner Weise eine Neuerung zu (Mommsen, Corp. iur. civ. fragm. 10).

Glaubens angeordnet worden ist. Ja auch die Kirche an und für sich hat wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, ihrer ausgezeichneten Heiligkeit, ihrer katholischen Einheit, ihrer unbesiegbaren Festigkeit ein großes und fortwährendes Motiv der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung." [1]

Die späteren Theologen, welche die Verteidigung der Kirche gegen die Reformatoren zu führen hatten, fügten den vier Merkmalen, die auch jene anerkannten [2], obwohl sie als äußere Merkmale die reine Lehre des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente betrachten, verschiedene daraus abgeleitete bei. So zählt Bellarmin fünfzehn Merkmale auf: der Name „katholisch", das Alter, die Indefektibilität, die Katholizität oder Allgemeinheit, die Apostolizität, die Einheit der Lehre, der Verfassung, das Leben der Heiligen, der Ruhm der Wunder, die Gabe der Prophetie, die Anerkennung der Gegner, das Los der Verfolger der Kirche, das zeitliche Glück ihrer Verteidiger [3], bemerkt aber selbst, daß sich dieselben auf die bekannten vier zurückführen lassen.

4. Die Motive für die Glaubwürdigkeit des Christentums haben wir früher schon besprochen [4]. Sie gestalten sich insofern zu einem Zeugnis für die Kirche, als das Christentum durch die Kirche gelehrt, verbreitet und erhalten worden ist. Die besondern Merkmale der Kirche bilden aber für diese deshalb eigentümliche Motive, weil sie die äußeren Zeichen sind, welche die wahre Kirche von den Afterkirchen und Gemeinschaften der Sekten unterscheiden. Hat Jesus als Gottmensch neben den in seiner Lehre und Gnade selbst gelegenen Beweisen für die Wahrheit auch äußere Zeichen, wie Wunder und Weissagungen, zur Beglaubigung für seine Sendung als nötig erachtet, so mußte er auch für die sichtbare Fortsetzung seines gottmenschlichen Wirkens, für die andauernde Fleischwerdung in der Kirche sichtbare Erkennungszeichen geben. Wo sollten die Menschen den unerschütterlichen Grund für den Glauben an die göttlichen Geheimnisse, wo die überzeugenden Motive für ihren Glaubensgehorsam finden, wenn der Erlöser nicht selbst dafür gesorgt hätte? „Eine

---

[1] Vatic., Sess. 3, cap. 1 et 3. Über die Aufzählung der Merkmale wurde lang verhandelt, weil man der Behauptung der Anglikaner, daß die römische, griechische und anglikanische Kirche Tochterkirchen der einen katholischen Kirche seien, begegnen wollte.

[2] Conf. 1, 7, 11: una sancta Ecclesia. Apol. 4, 145: una sancta catholica Ecclesia. Vgl. Nitzsch, Evangel. Dogmatik 532 ff.

[3] Bellarm., De Controv. II, 2, 4, 3. Hammerstein, Erinnerungen eines alten Lutheraners [3], 1890, 168 ff, führt neun Merkmale an.

[4] Apologie II 518 ff.

wirkliche Kirche, die nicht ihre bestimmten äußeren Merkmale hätte, ist so wenig vorhanden, als es ohne Mauern ein Haus gibt." [1]

Wie hoch der Grad dieser Glaubwürdigkeit zu bestimmen sei, geht nicht genau aus den Worten des Vatikanums hervor. Die aus den Beweisen des Christentums abgeleitete Glaubwürdigkeit wird als Evidenz bezeichnet. Dieselbe bezieht sich natürlich nicht auf den Inhalt, sondern auf die Gründe des Glaubens. So machen auch die Merkmale der Kirche nicht die Lehre von der Kirche evident wahr, verleihen aber eine evidente Glaubwürdigkeit, welche zum Glauben beiträgt und im Glauben bestärkt. Unter Voraussetzung der geoffenbarten Wahrheit der Heiligen Schrift und der Unfehlbarkeit der Tradition erstreckt sich diese Evidenz auch auf die Wahrheit selbst.

Die Merkmale sind solche nur, weil sie sich notwendig aus dem Wesen der Kirche ergeben, in die Wahrnehmung tretende Eigenschaften der Kirche, Äußerungen des in ihr waltenden Geistes sind. Wollte man die Eigenschaften der Kirche davon unterscheiden, so könnte man etwa die Unfehlbarkeit und Indefektibilität [2] als solche bezeichnen. Diese beiden hängen aber wieder so enge mit der Apostolizität, Einheit und Heiligkeit zusammen, daß sie nur als der innere Grund und die Wurzel derselben betrachtet werden können, weshalb auch einzelne Theologen zwischen Merkmalen (notae) und Zeichen (signa) unterscheiden und diese als außerordentliche Motive betrachten. In diesem Sinne nennt auch das Vatikanum die Kirche ein unter den Nationen entfaltetes Zeichen [3]. Das Gleiche gilt auch von dem Verhältnis der Merkmale unter sich. Sie lassen sich nur schwer trennen. Die im Interesse der Übersichtlichkeit notwendige Einzeldarstellung kann sich nicht von jeder Wiederholung freihalten.

Das erste und notwendigste Merkmal ist die Apostolizität. Denn nur diese Eigenschaft bürgt vollständig für die Einsetzung durch Jesus Christus. Da aber Jesus nur eine, die apostolische Kirche, eingesetzt hat, so folgt hieraus von selbst die Einheit der Kirche in der räumlichen Ausdehnung wie in der zeitlichen Kontinuität. Damit ist auch der Zusammenhang der Einheit mit der Katholizität gegeben. Ohne diese wäre die Einheit kein sicheres Merkmal, weil eine solche in einem kleinen Kreise weniger wunderbar ist als in einer über viele Jahrhunderte sich erstreckenden und über die ganze Erde ausgebreiteten Gemeinschaft. Die Heiligkeit muß dieser katholischen Kirche schon aus dem Grunde zu-

---

[1] Bernoulli, Methode 185.

[2] Wilmers, De eccl. 64 ff. Coll. Lac. VII 592 ff.

[3] Wilmers a. a. O. 492 ff. Noort., De ecclesia Christi, 1902, 81 124.

kommen, weil der Zweck des Christentums die Heiligung der Menschen ist. Dieser Zweck muß aber durch die Kirche verwirklicht und irgendwie auch im Leben und Wirken derselben sichtbar werden. Die Heiligkeit stellt die Verbindung der äußeren mit den inneren Merkmalen her, weist auf den tieferen Grund, den wirksamen Geist hin, welcher das äußere Leben hervorbringt.

5. Die Reformatoren berücksichtigten bei ihrer „Gemeinde der Heiligen" nur die innere Heiligkeit, die Gemeinschaft des Glaubens und des Heiligen Geistes, die aber, weil unsichtbar, kein Erkennungszeichen der Kirche sein kann. Deshalb mußten sie andere Merkmale suchen. Diese waren das reine Evangelium und das kirchliche Amt. Wenn Luther sagt, dort sei die wahre Kirche, wo das Evangelium recht verkündigt werde, so fügt Calvin hinzu: wo die Predigt des göttlichen Wortes mit Gehorsam angehört wird. Melanchthon hat den Lehrcharakter noch mehr gesteigert und die Kirche zur Schule der reinen Lehre gestempelt. Diese Neigung der lutherischen Kirche, die Gesundheit der Kirche einseitig in der Lehre zu sehen, aber Dogma und Kerygma, Dogma und christlichen Glauben, ja auch Gemeindebekenntnis und Schulmeinung nicht zu unterscheiden, fand durch die Konkordienformel eine Besiegelung und führte zur „Orthodoxie". Wenn die Symbole das Vorhandensein der unsichtbaren Kirche durch die rechte Lehre des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sakramente nachweisen wollen, so müssen sie doch die sichtbare Kirche voranstellen, denn sowohl die rechte geistige Aneignung als die Beurteilung des inneren Wertes dieser Zeichen entzieht sich der äußeren Kenntnis. Wird aber nach Luther die Gemeinschaft der Kirche als Bedingung des inneren Verhältnisses zu Christus gefordert [1], so kommt die Einheit und Katholizität wieder zur Geltung. Durch die Annahme des nicäno-konstantinopolitanischen Symbolums sind auch die vier gewöhnlichen Merkmale anerkannt. Dieselben werden einzeln auch wiederholt in den Bekenntnisschriften erwähnt. Noch mehr ist dies bei den Anglikanern der Fall, welche ihre Kirche für die apostolische und katholische Kirche ansehen. Newman hat es mit andern versucht, zwischen ihr und der römisch-katholischen Kirche eine Via media festzustellen, deren Grundlage das Dogma, das sakramentale System und der Gegensatz zur Kirche von Rom waren, aber es gelang ihm nicht, die Merkmale des Altertums (Apostolizität) und der Katholizität auszugleichen. Daher gab er die „papierne" Religion der Via media auf und wendete sich zum Merkmal der Heiligkeit und Einheit, um sich schließlich

[1] Seeberg, Begriff der Kirche 86. Dorner, Gesch. 373. Baur, Dogmengesch. III (1867) 279 ff.

zu überzeugen, daß nur in der römisch-katholischen Kirche die Merkmale der wahren Kirche zu finden sind[1]. Die inneren Gründe, auf welche er sich schließlich im Widerspruch mit sich selbst zurückgezogen hatte, um den entscheidenden Schritt nicht tun zu müssen, hatten noch weniger standgehalten.

Schon der hl. Augustinus hat die Wahrheit der Lehre den äußeren Merkmalen im Beweise nachgestellt, weil sie, eine notwendige Eigenschaft der Kirche, nicht von jedem leicht erkannt werden kann. Es versteht sich aber von selbst, daß die Wahrheit und Gnade des Christentums mächtig zur Unterstützung jener Motive mitwirken. Das Vatikanum sagt denn auch, daß zu den äußeren Zeugnissen eine wirksame Unterstützung aus der höheren Kraft hinzugekommen sei. Denn der Herr erwecke und unterstütze die Irrenden durch seine Gnade, daß sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen können, und gebe den Bekehrten die Gnade der Beharrlichkeit[2].

§ 5.

Die apostolische Kirche.

Die Apostel sind die Zeugen Jesu, die Stellvertreter des Herrn, die Verwalter der Geheimnisse. — Ihre Vollmacht und Gewalt. — Apostelgeschichte und Briefe. — Der Apostolat ein Kirchenamt, nicht ein bloßer Missionsdienst. Die Apostel eine geschlossene Körperschaft. Paulus und die Urapostel. — Apostel in weiterem Sinne. — Bedingungen des Paulus für den Apostolat. Dieser ist die Einrichtung des Herrn zur Fortführung seines dreifachen Amtes. — Die Ausübung des Apostolats. Demut. Keine Lehrer und Väter. — Warnung vor despotischer Ausübung. — Paulus tritt mit apostolischer Gewalt, nicht als Repräsentant der Gemeinde auf. — Die Belehrung der Apostel ist eine unbegrenzte. — Die verschiedenen Ämter in der Kirche. Apostel, Propheten, Lehrer. — Die Fortsetzung des Amtes in der nachapostolischen Kirche. Die Schriften. — Die Apostel selbst treffen Anordnungen und Einrichtungen. In Jerusalem. In den heidenchristlichen Gemeinden. Die katholischen Briefe. — Die Pastoralbriefe. — Die Kirche auf dem Fundamente der Apostel erbaut. Klemens von Rom. Die Ignatianen. — Unsicherheit der anfänglichen Einrichtungen. — Nachweis der apostolischen Sukzession bei den Vätern. — Im Glauben und der Verfassung begründet und gegen die Häretiker verteidigt. — Das apostolische Symbolum. Irenäus über das Bekenntnis, die Sukzessio, das Charisma der Wahrheit. — Tertullian. Cyprian. — Die Alexandriner. — Die Apostolizität bei der Bildung des Kanons. Augustinus über die Heilige Schrift, die apostolische Sukzessio. Die römische Kirche. Verbindung

---

[1] Newman, Apologia pro vita sua, 1864, 145 ff 257 ff.

[2] Nösgen, Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist, 1899, 155 f. Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903, 68 ff.

der Bischöfe mit dem Apostolischen Stuhl. Beweis aus der Heiligen Schrift. — Die Scholastiker. Die Häretiker. Die Protestanten bezichtigen die nachapostolische Kirche des Abfalles. Luther. Flacius. Die Vorläufer der Reformation. — Gleichberechtigung der Teilkirchen.

I. Die Lehre der Heiligen Schrift über den Apostolat.

1. Der Herr hat zwölf Jünger auserwählt und ihnen den Namen Apostel, Gesandte, gegeben (Mt 10, 1. 2. Mk 3, 14. Lk 6, 13. Apg 1, 13). Er hat ihnen versprochen, bis an das Ende der Welt bei ihnen zu bleiben (Mt 28, 20). Das Fortleben des Gottmenschen in der Kirche setzt also das Fortleben der von ihm erwählten Apostel voraus. Wie sie zu Lebzeiten den Grundstock der Jüngergemeinde bildeten, so mußten sie nach dem Weggange des Herrn unter seinem Beistande und unter Leitung des Heiligen Geistes die von ihm gestiftete Kirche unter den Völkern verbreiten, die Lehre Jesu verkünden, den Gehorsam gegen seine Gebote einprägen. Die Apostel waren die Zeugen des Lebens und der Auferstehung Jesu, die Stellvertreter des Herrn in seiner Kirche und die Verwalter der Geheimnisse Gottes. Sie wurden von Christus gesandt, wie er selbst vom Vater gesandt worden war. Ihr Geist und ihr Amt mußten aber in der Kirche fortleben, wenn diese die Kirche Christi sein soll[1].

Jesus hatte die Apostel ganz besonders zu Zeugen seiner Auferstehung gemacht, denn während er überhaupt nur den Gläubigen erschien, hat er vor allem die Apostel seines Umgangs gewürdigt (Apg 10, 41). Mit ihnen verkehrte er während der vierzig Tage nach seiner Auferstehung (1, 2). Wie er ihnen früher den Parakleten versprochen hatte, so ermahnte er sie jetzt, von Jerusalem sich nicht zu trennen, bis sie die Verheißung von oben empfangen haben (1, 4. Lk 24, 49), um seine Zeugen zu sein in Jerusalem, in ganz Judäa, Samaria, bis an die Grenzen der Erde (Apg 1, 8). Als es sich um die Ersatzwahl für den Verräter Judas handelte, sagte Petrus: „Es muß einer von den Männern, welche mit uns gezogen sind die ganze Zeit über, da der Herr Jesus bei uns aus und ein ging, von dem Anfang mit der Taufe des Johannes an bis zu dem Tage, da er hinaufgenommen ward von uns weg, von diesen muß einer Zeuge mit uns werden für seine Auferstehung" (1, 21 22).

---

[1] Michiels, L'Origine de l'Épiscopat, 1900. Baltus, L'Église primitive et l'Épiscopat: Rev. bénéd., 1901, 26 ff. Ermoni, Les Origines historiques de l'Épiscopat monarchique: Rev. des Quest. hist., 1900, 337 ff. Monnier, La notion de l'apostolat, des origines à Irénée, 1903. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats, 1900; Zeitschr. f. kath. Theol. 1903, 62 ff; 1905, 28 ff 211 ff.

Ihr Zeugnis mußte aber die göttliche Weihe haben, damit es nicht bloß als menschliches Wort in dem Gewirre der Tagesmeinungen verhalle, sondern als göttliches Wort hineindringe in die Herzen der Menschen gleich einem zweischneidigen Schwerte bis zur Trennung von Mark und Bein, daß es bis an die Grenzen der Erde ertöne und gehört werde von allen Völkern.

Diese Weihe durch den Heiligen Geist am Pfingstfeste wurde wiederholt erwähnt. Wohl erschienen über allen Gläubigen feurige Zungen, wurden alle mit dem Heiligen Geiste erfüllt; aber wie bisher die Apostel eine besondere Stellung eingenommen hatten, wie sie noch kurz zuvor vom hl. Lukas namentlich als ein eigenes Kollegium aufgeführt worden sind (Apg 1, 13 f), so wurde auch ihnen der verheißene Geist der Wahrheit in ausnehmender Weise zu teil. Wohl ist es derselbe Geist, welcher über alle Gläubigen herabkommt, aber der Geist weht, wo er will, er teilt einem jeden mit, wie er will. Und wer ist es, welcher alsbald aufsteht und die Kraft des Heiligen Geistes offenbart? Es ist Petrus, der erste der Apostel, welcher am Stiftungstage der Kirche durch den Heiligen Geist als Zeuge für Christus auftritt und der Kirche dreitausend neue Gläubige einverleibt. Die Apostel sind es, welche von da an überall das Wort Gottes verkünden, den Heiligen Geist mitteilen, um des Namens Jesu willen Schmach erleiden[1].

2. Um vollgültige Zeugen Jesu zu sein, mußten die Apostel vom Herrn selbst die Vollmacht und die Gewalt haben. Ihre Erwählung hatte bereits diesen Zweck. Waren sie nicht Apostel, d. h. Gesandte?[2] Wurden sie nicht von Jesus schon früher zu einer Probemission ausgesandt? Um wie viel mehr war eine autoritative Sendung nach dem Tode Jesu notwendig! Jesus hat den Aposteln auch wiederholt diese Sendung erteilt. Zunächst hat der Herr dem Petrus insbesondere und allen Aposteln miteinander verheißen: „Was ihr auf Erden bindet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden löset, das wird auch im Himmel gelöset sein“ (Mt 16, 19; 18, 18). Dieser richterlichen Gewalt mußte der Gehorsam der Gläubigen entsprechen. Hatte Jesus von sich gesagt, daß, wer ihn vor den Menschen verleugne, durch ihn auch vor dem Vater im Himmel verleugnet werde, so hat er seine Jünger,

---

[1] Herod. 1, 21; 5, 38. 1 Kg 14, 6. Jo 13, 16. 2 Kor 3, 23. Phil 2, 25. Von Christus Hebr 3, 1. Nach Lk 6, 13 hat Jesus den Zwölfen ausdrücklich diesen Namen gegeben. Außer Mt 10, 2; Mk 6, 30; Lk 9, 10; 17, 5; 22, 14; 24, 10 werden sie nur die Zwölfe oder die Jünger schlechthin genannt. Weiß, Leben Jesu II 80. Harnack, Mission 230 ff.

[2] Leitner, Die prophetische Inspiration, 1896, 63 ff.

die Apostel, gleichsam mit sich identifiziert, und alles, was ihnen getan wird, als sich zugefügt betrachtet. In demselben Zusammenhang sagt Jesus, die unmittelbare und zukünftige Mission der Apostel zusammenfassend: „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, welcher mich gesandt hat" (Mt 10, 40). „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, welcher mich gesandt hat" (Lk 10, 16). Wohl gilt letzteres auch den Siebzig, aber um so mehr den Zwölfen, also überhaupt der von Christus eingesetzten Hierarchie je nach ihrer Stellung in der Kirche[1].

Diese allgemeinen Verheißungen und Bestimmungen erhielten aber ihre formelle Bestätigung durch den Auferstandenen. Der Auferstandene erschien den bei verschlossenen Türen versammelten Aposteln und sprach zu ihnen: „Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Und nachdem er dieses gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfanget den Heiligen Geist; wem ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen; wem ihr sie behaltet, denen sind sie behalten" (Jo 20, 21—23). In Galiläa, wo Jesus den größeren Teil seines öffentlichen Lebens zugebracht, wo er seine Jünger gewonnen hatte, übertrug er auch den Aposteln vor dem Scheiden seine Macht über die ganze Erde. „Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe" (Mt 28, 18—20). Was Jesus vom Vater empfangen hatte, das teilte er den Aposteln mit. Sie üben sein Amt unter den Menschen aus als Lehrer, Priester, Leiter der Kirche, sie sind seine Stellvertreter, welchen die Gläubigen denselben Gehorsam schuldig sind wie dem Gesandten des Vaters, wie dem Vater selbst.

3. Diese amtliche Stellung der Apostel in der Kirche wird auch durch die Apostelgeschichte und durch die Briefe für die Einzelkirchen wie für die Gesamtkirche durchaus bestätigt. In allen Handlungen und Ereignissen, welche zur Förderung und Ausbildung der jungen Kirche dienen oder ihrer Entwicklung hemmend entgegentreten, um sie unabsichtlich zu fördern, spielen nicht nur die Apostel die Hauptrolle, sondern sie spielen dieselbe als die anerkannten, mit der Vollmacht Christi und der Kraft des

[1] Cyprian zitiert für den Gehorsam gegen die Bischöfe Dt 17, 12 (Ep. 43). 1 Sm 8, 7. Lk 10, 16. Mt 8, 4. Jo 18, 22 f. Apg 23, 4 5 (Ep. 59). Sir 7, 29 31 (Ep. 60). Vgl. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, 1885, 222 f.

Heiligen Geistes ausgerüsteten Gesandten des Herrn. Petrus und Johannes kündigen dem Synedrium den Gehorsam, weil man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen. Ananias legt den Erlös aus seinem Gut zu den „Füßen der Apostel" nieder. Petrus sagt ihm, er habe nicht Menschen, sondern Gott belogen, und vollzieht an ihm und seiner Frau das „schreckenerregende Strafgericht über das erste Attentat gegen die Autorität des Apostels und den über der Kirche waltenden Geist". Als die Hellenisten und Judaisten Streit bekamen, da beriefen die Zwölfe die Menge der Jünger und sprachen: „Es ist nicht angemessen, daß wir das Wort Gottes verlassen und den Tischdienst besorgen" (6, 2). Während der Verfolgung blieben die Apostel zu Jerusalem zurück. Als sie aber gehört hatten, daß Samaria das Wort Gottes angenommen hatte, sandten sie den Petrus und Johannes dahin, welche über sie beteten, damit sie den Heiligen Geist empfingen (8, 14 f). Als der bekehrte Saulus nach Jerusalem zurückgekehrt war, ließ er sich zu den Aposteln führen und erzählte ihnen, wie er auf dem Weg den Herrn gesehen und daß er mit ihm geredet habe und wie er in Damaskus offen im Namen Jesu aufgetreten sei (9, 27). Die Aufnahme des ersten Heiden, Kornelius, wird von Petrus auf Grund einer besondern Offenbarung vorgenommen.

Auf dem Apostelkonzil waren „die Apostel und Presbyter" versammelt, um zuzusehen wegen dieser Sache (15, 6). Der Beschluß wird von „den Aposteln und den Presbytern mit der ganzen Kirche" (22) gefaßt und als gemeinsames Werk des Heiligen Geistes und der Versammelten bezeichnet (28). Sie schreiben den Brüdern in Antiochien: „Die Apostel und die Presbyter als Brüder entbieten den Brüdern aus den Heiden in Antiochien und Syrien und Cilicien ihren Gruß" (23). Zwar bieten die gewöhnlichen Übersetzungen: „Die Apostel und die Presbyter und die Brüder", allein die fünf ältesten Kodizes, die armenische Übersetzung, die Vulgata und mehrere Väter lassen das „und die" aus. Diese Lesart muß außerdem als die schwierigere vorgezogen werden, weil in der Apostelgeschichte sonst „die Brüder" auf die Gläubigen geht. „Die Auslassung ist hierarchischen Grundes", sagt Meyer zur Stelle einfach, und findet bei manchen protestantischen Gelehrten Nachahmung. Wo ist aber der Beweis? Die wegen hierarchischer Tendenzen unverdächtigen neuesten Textkritiker, wie Lachmann, Buttmann, Tischendorf, Tregelles, Hort und Westcott, haben alle diese Lesart ohne „und die" aufgenommen. Die Unmöglichkeit eines solchen Gebrauches des Wortes „Brüder", welches durch das nachfolgende „Brüder" der Adresse veranlaßt worden ist, kann um so weniger behauptet werden, als das Wort wenigstens im Singular

wiederholt zur Bezeichnung der Amtsgenossen gebraucht wird[1]. Die Parallele V. 22 spricht viel mehr gegen als für die andere Lesart, denn die Gemeinde ist nicht als gleichberechtigt neben die beiden andern Faktoren gestellt.

Von Jerusalem ging unter der Leitung der Apostel die Missionierung Palästinas und des römischen Reiches aus. Die Apostel waren Apostel vor der Gründung der Gemeinde in Jerusalem, vor der Stiftung der Einzelgemeinden. Diese wuchsen aus der Mutterkirche in Jerusalem heraus, so daß die Gesamtkirche nicht etwa die Zusammenfassung der Einzelgemeinden ist, sondern als die vom Herrn verheißene, von den Aposteln unter Leitung des Heiligen Geistes vollzogene Entwicklung und Ausbreitung der von Christus gestifteten Kirche zu betrachten ist. Die Einzelkirche wurde als Tochterkirche dadurch unmittelbar der Mutterkirche, welche den Keim der allgemeinen Kirche in sich enthielt, eingegliedert. Auf diese Weise war für die ganze Kirche der Zusammenhang mit dem Apostolat hergestellt. Die Sorge der Apostel dehnte sich nun auch auf die übrigen Gemeinden aus, und je weiter die Kirche sich durch die Predigt der Apostel verbreitete, um so mehr verschwinden die Apostel aus dem Gesichtskreise der Gemeinde in Jerusalem und aus der Geschichte überhaupt, weil der Verfasser der Apostelgeschichte keine Geschichte aller Apostel geben wollte (und konnte), sondern sein Hauptaugenmerk auf die erste Zeit der Kirche, in welcher Saulus noch die Kirche verfolgte, und auf die spätere Zeit gerichtet hat, in welcher Paulus in den Vordergrund trat und das Christentum sich bis nach Rom ausbreitete.

4. Folgt aber hieraus, daß der Apostolat nicht als ein Kirchenamt, sondern nur als der Dienst der Verkündigung von Christus eingesetzt worden ist?[2] Hat die Wahl der Zwölfmänner nicht bloß den Beruf dieser Personen bedeutet, sondern zugleich die Bestimmung Israels, wie sie von einer andern Seite her in ihrem künftigen Richteramte über die zwölf Stämme ausgedrückt ist (Mt 19, 28)? Sollten „Rang und Würde eines Amtes damit nicht verbunden sein?" Handelt der einzelne Träger der Kirchengewalt als Repräsentant der Gemeinde, obwohl die Gewalt unmittelbar von Gott stammt und im Namen Christi ausgeübt wird?[3] Wer die prägnanten Stellen, in welchen Jesus die Apostel mit der ihm vom Vater erteilten Macht ausrüstete, gelesen hat, der wird nicht

[1] 1 Kor 1, 1. 2 Kor 1, 1; 2, 13. Eph 6, 21. Kol 1, 1. Zu Ananias vgl. Döllinger, Das Christentum 46.

[2] Weizsäcker, Apost. Zeitalter 36 48 584. Achelis: Stud. u. Krit. 1889, 41 ff. Köppel ebd. 257 ff.

[3] Langen, Das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes I (1871) 28.

zweifeln können, daß den Aposteln „Amt und Würde" verliehen wurden. Aber auch die Apostelgeschichte zeigt, daß die Apostel mehr waren als bloße Lehrer und Prediger. Nur eines könnte gesagt werden, nämlich, daß das Amt der Apostel nicht an eine Gemeinde, an eine Kirche gebunden war. Aber verliert das Amt dadurch an seinem Charakter, daß es nicht bloß für eine Gemeinde, sondern für die Gemeinden überhaupt gilt? Gerade indem die Apostel neue Gemeinden stifteten, ordneten, verwalteten, machten sie von ihren Amtsbefugnissen Gebrauch. Die Visitationsreisen des hl. Petrus in Judäa, von welchen die Apostelgeschichte berichtet, der häufige persönliche und schriftliche Verkehr, welchen der hl. Paulus mit den von ihm gegründeten Gemeinden unterhielt, beweisen eine amtliche Leitung, eine Oberaufsicht, bis die Zeit gekommen war, in welcher die von den Aposteln eingesetzten Vorsteher ihr Amt selbständig verwalten konnten und mußten.

Die Apostel sollen aber auch keineswegs als eine ständige und geschlossene Körperschaft in Betracht kommen, sondern als einzelne Personen. Daher liege das Gewicht auch überwiegend nur in bestimmten Personen, besonders in Petrus und Johannes. Spricht aber nicht klar die obige Berufung auf das Richten Israels gegen diese Behauptung? Das alte Israel bildete ein Volk, eine große Synagoge, also bilden wohl die auf zwölf Thronen sitzenden Richter ein gemeinsames Kollegium, das in Übereinstimmung das Urteil verkündet. Die Zwölfe üben demnach auch im neuen Israel kraft ihres Richteramtes, welches ja auch durch die weiteren oben angeführten Stellen bestätigt wird, eine gemeinsame Gewalt aus, welche weit über die bloße Belehrung hinausgeht. Diese Gewalt ist einem jeden persönlich mitgeteilt; sie wurde aber gleichzeitig den mit Vorbedacht zu einem Zwölfer-Kollegium gesammelten Aposteln verliehen. Die spätere Zerstreuung hat die Beziehungen der einzelnen untereinander zeitweilig oder für immer aufgehoben, aber die einzelnen waren vom gemeinsamen Geiste des Apostolates getragen, wußten und fühlten sich als Glieder des Ganzen.

Selbst der hl. Paulus, welcher auf ganz besondere Art berufen worden war, konnte und wollte sich der vom Herrn getroffenen Anordnung nicht entziehen. Er ist nach Jerusalem gegangen, um mit Kephas zu verkehren. Dabei konnte er keinen andern Zweck verfolgen, als seine Verbindung mit dem Haupte der Apostel und mit der Urkirche herzustellen. Wenn er beifügt, daß er außer dem Petrus keinen andern Apostel, mit Ausnahme des Jakobus, des Bruders des Herrn, gesehen habe, so tut er dieses nur, um zu zeigen, daß er sein Evangelium aus unmittelbarer Offenbarung, nicht aus dem Unterrichte der Urapostel geschöpft habe.

Irgend ein Urteil über die andern Apostel ist damit nicht ausgesprochen. Oder soll man gar annehmen, daß Petrus mit denselben gleichfalls nicht in Verbindung stand? Bei seinem späteren Aufenthalte in Jerusalem nennt Paulus (Gal 2, 9) nur den Jakobus, Kephas und Johannes, welche als Säulen galten, bestätigt aber damit obiges Urteil. Denn er verkehrte eben mit den Aposteln, die anwesend waren und das höchste Ansehen besaßen. Läßt sich ein anderer Grund dafür anführen als der von Paulus selbst genannte? Er legte ihnen sein Evangelium vor, daß er nicht vergebens laufe oder gelaufen sei, d. h. daß alles in der Einheit und Gemeinschaft der Kirche geschehe, und kam mit ihnen überein, daß er und seine Gehilfen die Heidenmission, jene aber die Mission der Beschneidung besorgen. Deshalb bemerkt der hl. Augustinus, die Kirche würde dem Paulus durchaus nicht glauben, wenn er nicht im Fleische die Apostel gefunden und durch Verkehr und Vergleichung seines Evangeliums sich als Glied ihrer Gemeinschaft erwiesen hätte[1]. Die Apostel erscheinen also weder als bloße Lehrer ohne Amt noch rein persönlich ohne Gemeinschaft, sondern als die mit dem Werke des Erlösers beauftragten, mit Amt und Gewalt ausgerüsteten Verwalter. Sie ordnen gemeinsam das an, was zur Verbreitung des Evangeliums und zum Wohle der Kirche nötig erscheint. Auf diesen „Säulen" ruht die Kirche.

5. Oder haben erst „allmählich einzelne Namen derselben ein besonderes Ansehen gewonnen"? Hätte aber Paulus sich dann für verpflichtet erachtet, sein Evangelium ihnen vorzulegen, er, der unmittelbar zum Gefäß für die Heiden auserwählte Apostel? Ja selbst dann hätten sie eben als Apostel des Herrn dieses Ansehen erworben. Das Amt bliebe die Grundlage desselben. Wir erfahren aber vielmehr aus den synoptischen Evangelien, daß einzelne Apostel schon vom Herrn selbst bevorzugt wurden. Petrus, Jakobus und Johannes treten in den Vordergrund[2]. Den Besuch des Paulus verlegt Weizsäcker in das Jahr 38. Das Ansehen des Petrus müßte sich also schnell herausgebildet haben. Der Besuch im Jahre 52 brachte den Apostel mit den „drei Säulen" in Verbindung. Folgt aber hieraus, daß sich der Kreis verengerte, nur noch einzelne angesehene Apostel, nicht wegen des Amtes, sondern wegen der persönlichen Stellung, übrig waren? Daß vielleicht die Kirche in Wahrheit nur zwei wirkliche Apostel besessen hat, einen großen und einen kleinen, den Paulus und Petrus, und etwa noch den ephesinischen Johannes? Der Apostel führt vielmehr den Kephas als den bekannten Hauptapostel an und bemerkt aus-

[1] C. Faust. 28, 4. Tert., Adv. Marc. 5, 3. Vgl. über Paulus auch Heim, Paulus, der Völkerapostel nach Bibel, Geschichte und Tradition, 1905. Pölzl 1905.
[2] Mt 17, 1; 26, 37. Mk 5, 37.

drücklich, daß die „drei Männer" zu den Aposteln gehörten und allein in Jerusalem anwesend waren (Gal 1, 18 f; 2, 9).

Der Apostel widerlegt diese allmähliche Entwicklung des apostolischen Ansehens selbst, indem er anderwärts ganz allgemein seinen Apostolat mit dem der Zwölfe oder Elfe vergleicht, was zugleich beweist, daß er die weitgehende Autorität über die Gemeinden nicht als „Geistesträger katexochen" beansprucht. Und damit beginnt er sehr frühe. Schon bei der Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen nennt er zwei Gruppen: Kephas und die Zwölfe, Jakobus und alle übrigen Apostel (1 Kor 15, 5 ff). Er selbst beruft sich auf die „übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas" (9, 5), um die Berechtigung, vom Amte des Evangeliums zu leben, nachzuweisen. Weit entfernt, Recht und Vollmacht, Amt und Würde der Urapostel anzuzweifeln, will der Apostel vielmehr nur seine gleiche Würde dartun, weil er den Herrn nicht von Angesicht gekannt hatte [1]. Von sich selbst verkündigt er mit feierlichem Nachdruck und heiligem Eifer: „Paulus, Apostel, nicht von Menschen und nicht durch Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn von den Toten auferweckt hat" (Gal 1, 1. Röm 1, 1). Dies ist jedenfalls nicht eine bloße Folgerung aus der Entscheidung für den Christusglauben [2]. Den Uraposteln aber hatte der Herr gesagt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch."

Gleich den Uraposteln beansprucht auch der hl. Paulus für sich die Anerkennung der göttlichen Sendung. „Für Christus nun sind wir Gesandte, gleich als ermahnte Gott durch uns" (2 Kor 5, 20). Als Diener Christi und Verwalter seiner Geheimnisse betrachtet er sich, seine Mitapostel und seine Gehilfen" (1 Kor 4, 1). Als Gesandter Christi hat er die Gemeinde in Korinth gegründet. Sie ist ein „Brief Christi", durch ihn besorgt, nicht mit Tinte geschrieben, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes. „Eine solche Zuversicht haben wir, nicht als ob wir von uns selbst aus fähig wären, mit eigenen Gedanken, sondern was wir können, kommt von Gott, der uns fähig gemacht hat zu Gehilfen des

---

[1] Dobschütz (Probleme des apost. Zeitalters, 1904, 105) meint, Paulus habe erst im Kampfe mit seinen Gegnern diese Stellung der Urapostel geschaffen, wie er auch sonst die gemeinchristliche Anschauung modifiziert, vertieft, verstärkt habe! Dagegen ist aber sehr zu beachten, wie selbst der als Zeuge angezogene Harnack bemerkt, daß die Auffassung der Heidenchristen von der Bedeutung der Zwölfe eine nahezu einstimmige ist. Die kleinasiatischen, römischen und ägyptischen Schriftsteller treffen hier zusammen (Dogmengesch. I² 134 Anm. 2; I³ 153). Die älteste Schrift betitelt sich bereits „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel".

[2] Weizsäcker, Apost. Zeitalter 76 ff. Dagegen Belser, Die Selbstverteidigung des hl. Paulus im Galaterbriefe, 1896, 20 ff.

Neuen Bundes" (2 Kor 3, 4—6). „In mir spricht Christus" (2 Kor 13, 3), der Heilige Geist (1 Kor 2, 10 ff). Dieser Dienst des Geistes ist aber weit herrlicher als der Dienst des Buchstabens im Alten Bunde. „In dieses Amt gesetzt, nach der Barmherzigkeit, die uns widerfahren, kennen wir keine Furcht." Durfte aber der jüdische Priester sich sein Amt nicht anmaßen (Hebr 5, 4), sollte es der christliche Priester anders machen dürfen? Hätte Paulus eine beliebige Ordnung einführen dürfen? Vielmehr wird zugegeben, daß der Apostel Eph 4, 11 nach 1 Kor 12, 28 nicht nur die Charismen, sondern auch die Ämter aufzähle[1].

Doch der Apostel spricht im Plural, faßt seine Gehilfen im Predigtamt, nicht seine Schüler (Timotheus und Sosthenes) mit sich zusammen. Hat er nicht denselben mit dem Aposteltitel zugleich auch Amt und Würde beigelegt? Wie kann also der Apostolat ein spezifisches Amt sein? Gewiß, Paulus nennt seine Begleiter auf der zweiten Missionsreise, Timotheus und Silvanus, Apostel (1 Thess 2, 6). Allein die Adresse des Briefes will durch die Zusammenfassung doch nicht den Begleitern des Apostels die gleiche Stellung einräumen. Dagegen spricht der ganze Tenor des Briefes. Ähnlich ist es 1 Kor 4, 6 9 und Gal 2, 9, wo der Apostel den Apollos und Barnabas mit sich zusammenstellt. Denn dieselben sind Mitarbeiter im Weinberge des Herrn, haben das Evangelium verkündigt. Paulus ist der Redende, der sonst seine besondere Berufung so sehr betont, aber von einer ähnlichen Berufung seiner Gehilfen, von einer Gleichstellung derselben mit den Uraposteln nichts weiß. Noch weniger kann Röm 16, 7 von einer Gleichstellung die Rede sein, obwohl Paulus den Andronikus und Junias zu den Aposteln zu rechnen scheint und ihnen bezeugt, daß sie einen ausgezeichneten Namen haben. Denn die Stelle lautet: „Grüßet den Andronikus und Junias, meine Verwandten und meine Mitgefangenen, welche ausgezeichnet sind bei den Aposteln." Das ἐν ist wenigstens mit größerer Wahrscheinlichkeit = bei zu erklären[2]. Und dies um so mehr, „als *ἀπόστολος* von Paulus nur 1 Kor 15, 7 im weiteren Sinne (vgl. Apg 14, 4 14), jedoch auch da noch so enge gebraucht wird, daß Jakobus und die Zwölfe mitgemeint sind", bemerkt selbst Meyer zu unserer Stelle. Ist doch auch vorher Kephas neben den Zwölfen genannt (vgl. auch Mk 16, 7), und bezeichnet sich der Apostel V. 9 als

---

[1] Weizsäcker, Apost. Zeitalter 617 620. Harnack, Mission 234 f.

[2] Wilmers (Die Kirche 82 f) zitiert für Apostel im weiteren Sinne Chrysostomus und Theodoret, wonach Paulus nicht bloß die 12, sondern auch die 70 und die, welche nachher dieselbe Gnade empfangen haben, so nenne. Denn er selbst habe, später berufen, denselben Ordo erhalten und unzählige andere. Dobschütz, Probleme des apost. Zeitalters 104 f.

den geringsten der Apostel. Wollte man auch annehmen, daß Jakobus zu der Ausdehnung des Titels Veranlassung gegeben habe, so hätte dies doch zur Zeit der Bekehrung des hl. Paulus noch nicht zugetroffen.

Es bleibt also nicht eine einzige Stelle in den paulinischen Briefen übrig, in welcher irgend ein Gehilfe des Apostels für sich allein Apostel genannt würde. Denn 2 Kor 8, 23 wird man schwerlich dagegen anführen wollen, da es sich dort um Abgesandte der Kirchen, nicht um Apostel Christi handelt. Dasselbe gilt von Phil 2, 25. Nur die schon berührte Stelle in der Apostelgeschichte bleibt noch zu besprechen: „Als dies die Apostel Barnabas und Paulus hörten usw." (14, 4 14). Barnabas wird denn auch von der griechischen wie von der abendländischen Kirche als Apostel verehrt. Dennoch wird zugegeben werden müssen, daß er ein Apostel „zweiten Ranges" war, weil ihm die unmittelbare Berufung durch Christus fehlte. Bezeichnend ist auch hier wieder, daß Barnabas nur in der Zusammenstellung mit Paulus Apostel genannt wird. Die Voranstellung, welche 14, 4 wegen 13, 50 nicht vorausgesetzt werden kann, könnte auf die Beziehung zu Paulus hinweisen. Denn Barnabas hatte den bekehrten Saulus bei den Aposteln eingeführt (9, 27). Die Unterscheidung des Barnabas von den Aposteln daselbst soll nicht besonders betont werden, weil auch Paulus vor der Ordination (13, 2 3) und der ersten Missionsreise nicht Apostel genannt wird. Denn erst seit 13, 9 heißt er Paulus. Aber weder vorher noch nachher wird Paulus allein oder mit seinen Begleitern Apostel genannt, dagegen steht regelmäßig Paulus vor Barnabas (13, 43 46 50; 15, 2 22 35 36). Nur 15, 12 25 ist das Verhältnis umgekehrt, weil Barnabas in Jerusalem bekannt war. Die ausnahmsweise Bezeichnung und die Voranstellung des Barnabas zu Lystra hängt also wohl mit dem Versuche der göttlichen Verehrung zusammen. Weil Barnabas für Zeus, Paulus als Wortführer für Hermes, den Götterboten, gehalten wurde, so mußte jener zuerst genannt werden. Barnabas hat von den Aposteln seinen Namen bekommen (4, 36) und nimmt die Stelle eines Propheten ein (13, 1; 15, 32). Er verkaufte seinen Acker und legte das Geld „zu den Füßen der Apostel". Apg 1, 21 ff würde nur beweisen, daß Lukas auch den Paulus für einen Apostel im weiteren Sinne angesehen habe, wenn kein Ersatz für die dort genannten Erfordernisse auf außerordentliche Weise möglich gewesen wäre.

Für die Apostolizität des Barnabas im eigentlichen Sinne wird auch der erste Korintherbrief angeführt[1]. Im Plural beruft

---

[1] 1 Kor 9, 5 6. Vgl. Döllinger, Christentum 57. Kihn, Enzyklopädie und Methodologie der Theologie, 1892, 280. Zu Gal 2, 9 s. Köppel: Stud.

sich der Apostel auf die ihm gleich den andern Aposteln zustehenden Privilegien und fährt dann fort: „Oder haben nur ich und Barnabas nicht die Macht, nicht zu arbeiten?“ Vorher und nachher hat er aber den Singular gebraucht. „Bin ich nicht frei, bin ich nicht Apostel, habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen? Seid nicht ihr mein Werk im Herrn? Wenn ich andern nicht Apostel bin, so doch euch.“ „Ich aber habe von allem dem keinen Gebrauch gemacht.“ Auch hier ist Barnabas also wie Gal 2, 9 bloß neben Paulus genannt, weil er mit ihm auf der Missionsreise sich die gleichen Entbehrungen auferlegt hatte. Den entscheidenden Punkt der Berufung durch den Herrn bezieht der Apostel auf sich allein. Die Alexandriner, welche den Brief des Barnabas für einen apostolischen Brief gehalten haben, nennen den Barnabas doch einen Gehilfen des Paulus im Dienste des Heidenevangeliums. Barnabas nennt die Zwölfe als die vom Herrn zur Verkündigung des Evangeliums und zum Zeugnisse der zwölf Stämme bestellten Vermittler des Erlösungswerkes (5, 9; 8, 3).

6. Aus den Briefen des Apostels wollte man aber folgern, daß Paulus die Beilegung des Aposteltitels an andere Personen als die Zwölfe schon vorgefunden habe, so daß er um so leichter in seinem Interesse wegen der späteren Berufung den Begriff des Titels erweitern konnte. Die Stelle 1 Kor 15, 7 wurde schon berührt. Dort sind wenigstens die Zwölfe mit einbegriffen. Damit fällt aber der Schluß auf den Aposteltitel bei andern Personen. Gal 1, 19 wäre nur beweisend, wenn Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht zugleich Apostel sein könnte. Diese Identifizierung hat aber philologisch und geschichtlich mindestens noch immer die größte Wahrscheinlichkeit für sich. Sie wird auch durch 1 Kor 9, 5 nicht entkräftet, wo die Brüder des Herrn neben den Aposteln genannt sind, denn „die Brüder werden dadurch ebenso wenig vom Apostolat ausgeschlossen als der ebenfalls besonders genannte Petrus“ [1]. Dies gilt aber viel mehr in unserem Sinne des Apostolats, insofern der hl. Paulus betont, daß er sich den Aposteln, unter welchen selbst Brüder des Herrn waren, ebenbürtig erachte, und dadurch die Apostelwürde noch besonders hervorhebt.

Noch sonderbarer erscheint es, wenn aus Gal 1, 1 geschlossen werden will, daß es auch von Menschen und durch Menschen bestellte Apostel gegeben habe. Denn der Apostel will sich ja gerade gegen den Vorwurf verteidigen, daß er, weil nicht von Christus zu seinen Lebzeiten

---

u. Krit. 1889, 265 274. Clem. Alex., Strom. 5, 10 (ed. Potter) 683. (Pseudo)-Barnab., Ep. 8, 3. Polycarp., Ad Phil. 9, 1.

[1] Weizsäcker, Apost. Zeitalter 586 ff; Realenzykl. VIII³ 579. Belser, Die Selbstverteidigung des hl. Paulus 34 ff. Wilmers, Die Kirche 82 f. Cornely zu 1 Kor 12, 28.

bestellt, kein echter, gleichberechtigter Apostel sei. Hätte er andere, durch Menschen bestellte Apostel gekannt, so hätte er sie doch nicht als volle Apostel anerkannt, nicht den Uraposteln gleichgestellt. Gal 1, 12: denn ich habe doch auch nicht das Evangelium von Menschen empfangen, ist keine Vergleichung mit andern. Dies gibt denn auch Weizsäcker von vornherein zu, wenn er sagt: „Die Zwölfe zwar bleiben, was sie sind, aber der Name Apostel wird auch andern Personen beigelegt, welche in den Beruf der Mission eingetreten sind." „Man wird nicht sagen können, daß Paulus sein eigenes Apostelrecht auf diese Gewohnheit der Aufnahme weiterer Apostel begründe." „Im Wesen wurde es (das Wesen des Apostels) nicht erschüttert. . . . Ohne Apostel gab es keine Kirche; alles andere kommt dann erst weiter hinzu."[1]

Dies wird auch durch die Bedingungen, welche Paulus für den Apostolat verlangt, bestätigt. Ein Apostel mußte von jüdischer Abkunft sein (1 Kor 11, 22), sollte Jesus gesehen haben (1 Kor 9, 1. 2 Kor 5, 16. Gal 2, 6 spricht nicht dagegen), ein Diener Christi sein (2 Kor 11, 23). Er mußte sich durch Wunderkräfte und Zeichen bewähren (12, 12), Verfolgungen um des Namens Jesu willen standhaft ertragen (11, 23 f). Hätte wirklich dies alles keinen Sinn, wenn man überhaupt nur eine gegebene Anzahl bestimmter Personen gekannt hätte? Wenn aber alles dies lediglich eine Vergleichung des Apostolats des Paulus mit dem der Urapostel wäre, um seine Berechtigung als Apostel gegen Verleumdungen zu erweisen? Dies ist aber gerade im zweiten Korintherbriefe der Fall. Paulus vergleicht sich selbst mit den Uraposteln, er will töricht sein, seine eigenen Arbeiten, Verfolgungen, Offenbarungen, Gesichte, Erfolge aufzählen, weil seine Gegner ihn als Pseudo-Apostel darstellen wollten. Mit keiner Silbe deutet er an, daß er die Bedingungen für den Apostolat überhaupt darstellte. Sein einziger Zweck ist: „Ich denke in nichts den übergroßen Aposteln nachzustehen."[2] Von den Gaben dieser erzählen aber die Evangelien und die Apostelgeschichte[3]. Auch in der nachapostolischen Literatur sind die Apostel nach ihrer Berufsstellung „die von Christus selbst ausgesandten, mit dem Heiligen Geiste ausgerüsteten, durch die Erfolge ihres tadellosen Wirkens bestätigten, grundlegenden Prediger des Evangeliums in der ganzen Welt". Darin ist die Stiftung kirchlicher Ordnungen und die Regelung

[1] Umgekehrt hält es Sohm (Kirchenrecht 56 Anm. 1) für unmöglich, daß nach der Meinung der Gegner dem Apostel die Berufung durch Menschen fehle, weil er diese allgemein als Bestätigung der göttlichen Erwählung voraussetzt. Vgl. Tert., Adv. Marc. 5, 1. Clem., Hom. 17, 13—19.

[2] 2 Kor 11, 5; 12, 11. Vgl. 1 Kor 15, 10.

[3] Mk 16, 20. Apg 2, 43; 5, 12.

des christlichen Wandels mit verbindlicher Geltung begründet. Wie Christus vom Vater, so sind die Apostel von Christus gesandt[1].

Wohl bekämpft Paulus seine Gegner in scharfen Worten. Er nennt sie Lügenapostel, trügerische Arbeiter, welche die Maske von Aposteln annehmen, Diener des Satans. Sicherlich kann er damit nicht die Urapostel im Auge haben. Ist es aber ebenso unmöglich, daß sich diese Gegner ihre Stellung selbst angemaßt haben? Gerade weil der Apostel 2 Kor 11, 5 die eigentlichen Apostel nennt, kann er die Lügenapostel in keiner Weise als Apostel anerkannt haben. Auf jene formellen Voraussetzungen des Apostolats haben sie sich für die Urapostel berufen, um den Paulus zu bekämpfen. Die Empfehlungsbriefe (3, 1) beweisen nichts, weil weder ihr Inhalt noch ihre Aussteller bekannt sind. Die Berufung des Apostels auf seinen lebendigen Empfehlungsbrief geht nicht von der Anerkennung ihres Apostolats aus, sondern soll der Bestreitung seines Apostolats auf Grund von Empfehlungsschreiben den Boden entziehen.

Der Apostolat ist also weder eine bloße Lehr- oder Missionstätigkeit noch das Resultat einer „geschichtlichen Entwicklung". Er ist vielmehr eine einzigartige Einrichtung des Herrn zur Fortführung seines dreifachen Amtes (Mt 28, 19). Ohne unmittelbares Mandat von Christus gab es keinen Apostel im eigentlichen Sinne. Hätte das Ansehen eines Apostels nur auf dem tatsächlichen Verhältnisse beruht, daß die Gemeinde ihren Glauben durch ihn empfangen hatte, so wäre es für Paulus überflüssig gewesen, seine Gleichberechtigung mit den Uraposteln durch die ihm gewordene Erscheinung des Herrn zu beweisen. War Christus der Mittelpunkt der Predigt, so konnten nur seine Gesandten die volle Gewähr für die Wahrheit des Glaubens geben. Das Verhältnis zu Christus war für das Ansehen und für den Gehorsam maßgebend. Dieses Verhältnis hatte den Petrus, Jakobus und Johannes zu „Säulen" gemacht, selbst für die auswärtigen Gläubigen, welche den Glauben nicht von ihnen empfangen hatten. Ihr Ansehen und ihre Stellung bestand vor und unabhängig von der Gemeinde. Dies schließt nicht aus, daß einzelne sich in ihren Gemeinden auch noch ein besonderes persönliches Ansehen erworben haben, indem sie vorübergehend oder bleibend ihren festen Wohnsitz darin aufschlugen, wie Jakobus in Jerusalem, der sich auch bei den Juden eines großen Ansehens erfreute, Petrus in Antiochien und Rom, Paulus in seinen zahlreichen Heidengemeinden. Aber der Grund und das Wesen dieses Ansehens bestand im Apostolat, nicht in dem persönlichen Verhältnis.

---

[1] Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 803. Vgl. auch Sohm, Kirchenrecht 42 Anm. 10, der, Lightfoot folgend, auf 1 Kor 9, 1; 15, 7 den Hauptnachdruck legt.

Die apostolischen Väter Klemens, Ignatius und Polykarp kennen nur die Zwölfe und Paulus als eigentliche Apostel[1]. Wenn andere nachapostolische Schriften, besonders die Apostellehre und Hermas, den Begriff auf der ganzen Kirche angehörige Missionäre ausdehnen, so geben sie wie bei den Evangelisten eine Anwendung des Wortes, aber keine Erklärung des ursprünglichen Begriffes. Es ist begreiflich, daß man nach dem Ableben der Apostel das Wort leichter auf diejenigen ausdehnte, welche ein apostolisches Wanderleben führten, aber weder wurden diese den alten Aposteln gleichgestellt, noch konnte ihr Ansehen lange dauern. Auch wenn die mit besondern Vollmachten ausgerüsteten Stellvertreter oder Nachfolger der Apostel im ersten Jahrhundert Propheten und Evangelisten geheißen haben sollten, so wäre das Verhältnis derselben zu den Vorstehern festzustellen.

7. Die Ausübung des Apostolats unterscheidet sich allerdings von der Tätigkeit weltlicher Obrigkeiten, heidnischer Fürsten. Würde nicht gerade hieraus ein Argument gegen das Amt der Apostel entnommen, so würden wir es gar nicht zu erwähnen für notwendig erachten. Wie könnte der Geist der Selbstverleugnung und der Demut ein herrschsüchtiges, despotisches Regiment in der apostolischen Kirche dulden? Hat nicht der Herr seinen Jüngern die Kindeseinfalt empfohlen? Ja hat er ihnen nicht verboten, den Namen von Vorgesetzten zu tragen, nach Art der Heiden zu herrschen? „Ihr aber lasset euch nicht Rabbi nennen, denn einer ist euer Lehrer, ihr aber seid alle Brüder“ (Mt 23, 8). „Der Nachdruck, mit welchem dieses Verbot überliefert wurde, beweist deutlich, daß man sich wenigstens in der ersten maßgebenden Zeit daran gehalten hat. Dadurch wurden alle, welche das Wort annahmen, ganz und gar nur die Schüler Jesu selbst; es war damit zugleich der Grundsatz der Gleichheit aller ausgesprochen und eben dadurch auch das Bewußtsein begründet, daß ihre Genossenschaft etwas anderes ist als eine Gesetzesschule. Dazu kommt aber noch, daß es sich bei ihrer Lehre gar nicht allein um die Gesetzesauslegung handelte, sondern um ihren Glauben an Jesus als den Christus und an das Reich, und daß die Lehre dadurch von selbst von einer öffentlichen Autorität, wie diese der Schule als solcher eignete, ausgeschlossen war. Nach außen konnten sie dabei immerhin in weiterem Sinne als eine αἵρεσις beurteilt werden.“[2]

---

[1] Zeitschr. für kath. Theol. 1904, 254 ff. Harnack, Dogmengesch. I² 134 Anm. 2: „Die Auffassung der Heidenchristen von der Bedeutung der Zwölfe ist — was sehr zu beachten — eine nahezu einstimmige.“

[2] Weizsäcker, Apost. Zeitalter 37. Langen, Das vatik. Dogma I 25 f. Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube, 1898, 127 f. Grill, Der Primat des Petrus, 1904, 43 f. Ähnlich schon die Deisten Collins, Chubs u. a.; s. Lechler, Deismus 226.

Ist es wirklich möglich, diesem einfachen Verbote eine solche Tragweite zu geben? Fällt mit der Rabbinenschule die ganze Organisation in der Genossenschaft dahin, obwohl sie nach außen den Eindruck einer *αἵρεσις* machte? Konsequenterweise müßten die Theologen nach dem Beispiele Karlstadts auch den Magister= und Doktortitel ablehnen. Man berücksichtige doch den antipharisäischen Charakter der ganzen Rede, aus welcher jenes Verbot genommen ist. Unterscheidet ja der Herr selbst bei diesen Pharisäern zwischen Amt und Person. „Auf dem Stuhle Mosis sitzen die Schriftgelehrten und die Pharisäer. Alles, was sie euch sagen, tuet und beobachtet; nach ihren Werken aber handelt nicht" (Mt 23, 2 3). Wenn nun Jesus gerade die Ehrsucht geißelt, so will er durch das Verbot der Titel doch nicht die amtliche Stellung, sondern nur die Eitelkeit und Ruhmsucht, welche sich an Äußerlichkeiten ergötzen, verbieten. Dies beweist auch der Zusammenhang. „Und niemand auf Erden sollt ihr euern Vater nennen, den einer ist euer Vater, der himmlische. Auch lasset euch nicht Führer nennen, den einer ist euer Führer, Christus. Der Größte unter euch sei euer Diener. Wer sich selbst erhöht, der wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, der wird erhöht werden" (Mt 23, 9—12). Ist dadurch etwa der Vatertitel verboten? Muß man daraus schließen, daß sie keinen Vater auf Erden gehabt haben?[1] Eines folgt doch nur hieraus. Der Vater im Himmel ist der wahre Vater, von welchem alle irdische Vaterschaft kommt. Christus ist der einzige Führer, der Weg, die Wahrheit und das Leben. Wer sich selbst ohne Gott, ohne Christus, ohne Vollmacht diese Titel anmaßt, der macht sich des pharisäischen Übermutes schuldig[2]. Deshalb haben die Väter den Häretikern zum Vorwurfe gemacht, daß sie sich nach ihren Häuptern nennen, während die Christen nach dem einen Meister benannt seien. Der, welcher wirklich von Christus das Amt hat, wird für Christus dasselbe verwalten und nicht auf Kephas, Paulus oder Apollos taufen. Für die Gleichheit aller Brüder folgt daraus nichts. Die äußere Gleichheit aller ist das Ziel des Christentums, wie die Freiheit das Ziel der Zucht und Herrschaft, aber beide werden erst im Reiche der Vollendung erreicht.

8. Nicht anders verhält es sich mit der Warnung vor despotischer Ausübung der Gewalt. „Die Könige der Völker herrschen über sie, und die Machthaber derselben lassen sich Wohltäter nennen. Ihr aber

---

[1] Aug., De fide et symb. 4, 9.

[2] Ders., Ep. 166, 4, 9. Greg. I., Ep. 5, 18. Ephraem, Serm. 24. Vgl. Döllinger, Christentum 34 233 f. Möhler, Einheit 126. Kleutgen, Theol. III 346 ff.

nicht also; sondern der Größte unter euch sei wie der Jüngste, und der Vorsteher wie der, welcher dient" (Lk 22, 26 27). Warum hatte Jesus überhaupt diese Vergleichung gebraucht, wenn nicht wirklich Größere und Vorsteher von ihm eingesetzt worden wären? Stellt er sich doch selbst als Vorbild vor Augen, nicht um sich seiner Stellung zu begeben, sondern um die demütige Ausübung zu empfehlen. Und alsbald fügt er hinzu: „Und ich vermache euch, wie mir mein Vater vermacht hat, das Reich, daß ihr essen und trinken möget an meinem Tische in meinem Reiche und sitzen auf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels" (22, 29 30). Den Kommentar dazu mag der hl. Petrus geben: „Die Presbyter unter euch ermahne ich, der Mitpresbyter und Zeuge der Leiden Christi, so auch Genosse der Herrlichkeit, die da offenbar werden soll: Weidet die Herde Gottes bei euch, nicht durch Zwang, sondern durch guten Willen; nicht um schnöden Gewinnes willen, sondern aus Neigung; nicht als Gewaltherren über das Losteil, sondern als Vorbilder der Herde" (1 Petr 5, 1—3). Die Herrschsucht, nicht das Amt, der despotische Mißbrauch, nicht das Recht und die Gewalt werden verboten.

Hält man sich diese Unterscheidung zwischen christlicher und weltlicher Amtsführung vor Augen, so wird man nicht versucht werden, aus dem liebevollen, brüderlichen Ton, welchen die Apostel gegen die Gläubigen anschlagen, die Folgerung zu ziehen, daß sie kein Bewußtsein einer amtlichen Stellung hatten. In der Sache selbst konnten die Apostel nichtsdestoweniger energisch sein. Ihre Lehre und ihre Anordnungen mußten respektiert werden. Berichtet schon die Apostelgeschichte, daß die Gläubigen festhielten an der Lehre der Apostel (2, 42), so geschieht dies in den paulinischen Briefen noch mit besonderem Nachdruck[1]. Der ganze Galaterbrief ist ein fortlaufender Beweis dafür. Selbst im Römerbrief, in welchem sich der Apostel an eine ihm fremde Gemeinde richtet, verlangt er doch die gleiche Geltung für sein Wort. Durch Jesus Christus „haben wir Gnade und Apostolat empfangen zum Glaubensgehorsam unter allen Völkern für seinen Namen" (1, 5). „Nichts werde ich mir erlauben geltend zu machen, als was Christus durch mich gewirkt hat zum Gehorsam der Heiden, in Wort und Tat, in Kraft von Zeichen und Wundern, in Kraft des Geistes" (15, 18 f. 1 Thess 2, 13). Gregor d. G. bemerkt, Paulus wisse keinen Vorzug unter Gleichgesinnten; wenn er aber eine Schuld zu tadeln finde, so erinnere er sich, daß er Lehrer sei. „Das höchste Regierungsamt

[1] 2 Thess 2, 15. Röm 6, 17; 16, 17. 2 Kor 11, 4. Gal 1, 11 f. Phil 1, 27 f. Kol 2, 7 f.

wird dann gut verwaltet, wenn die Vorsteher mehr über die Fehler als über die Brüder die Herrschaft ausüben." [1]

Es ist nur ein Beweis von der organischen Verbindung zwischen den Aposteln und Gläubigen, und nicht weniger ein Zeichen pastoraler Klugheit, wenn der hl. Paulus wie die Urapostel zu Jerusalem (Apg 6, 1 ff) sich die Mitwirkung der ganzen Gemeinde sicherten, sobald es sich um wichtige Angelegenheiten derselben handelte. Paulus fordert mit dem vollen Bewußtsein seines apostolischen Rechts die Korinther auf, den Blutschänder aus ihrer Gemeinschaft auszuschließen. Er hat für seine Person, zwar abwesend dem Leibe, doch anwesend dem Geiste nach, bereits wie anwesend entschieden, aber doch will er, „daß wir im Namen Jesu zusammenkommen, ihr und mein Geist mit der Kraft unseres Herrn Jesus, und übergeben einen solchen dem Satan zum Verderben des Fleisches, damit der Geist gerettet werde am Tage des Herrn Jesus" (1 Kor 5, 1 ff). Ebenso fordert er sie nachher (2 Kor 2, 5 ff) auf, den Ausgeschlossenen, welcher Reue zeigte, wieder in die Kirche aufzunehmen, damit er nicht aus Verzweiflung zu Grunde gehe. 2 Kor 8, 19 weist er auf die Wahl durch die Gemeinde für den Überbringer der Liebesgabe hin. Danach sind auch die andern Anordnungen zu beurteilen, durch welche über grobe öffentliche Sünder eine öffentliche Rüge oder über die Widerstrebenden der Ausschluß, das „Übergeben dem Satan" verhängt wird [2]. Vom „hierarchischen Absolutismus" findet sich allerdings keine Spur, das Gesetz Christi ist für Paulus und die Gemeinden maßgebend, aber Paulus beruft sich auf seinen Apostolat, um das Recht seiner Anordnungen zu begründen [3].

Der hl. Chrysostomus bemerkt zu 2 Kor 2, 9: „In allem gehorsam, sagt Paulus; also nicht bloß, wenn es sich um das Ausschließen, sondern auch wenn es sich um die Wiederaufnahme handelt. So steht es braven Schülern zu, dem Lehrer in allem zu gehorchen, mag er nun so oder anders verordnen. Wiederum wählt er für sich die zweite Stelle, so daß jene vorangehen und er ihnen folgt. Das ist geeignet, ein aufgeregtes Gemüt zu besänftigen und blindem Eifern ein Ende zu machen. Er hatte auch die Korinther an der Entscheidung teilnehmen lassen. Und damit hatte er die zwei wichtigsten Zwecke erreicht: 1. das Urteil wurde wirklich gefällt; 2. es wirkten alle Korinther mit, und Paulus hatte weder

---

[1] Greg. M., Ep. 1, 25.

[2] 2 Thess 3, 6 14 15. 1 Tim 1, 10. 2 Tim 3, 5. 2 Jo 10, 11. Döllinger, Christentum 437.

[3] Harnack (Mission 306) sagt, bei Paulus seien zwei Vorstellungen nebeneinander, die Selbständigkeit der Einzelgemeinden und doch die Oberaufsicht des Apostels.

die Entscheidung allein getroffen, um sich nicht in den Ruf eines stolzen, herrischen Auftretens zu setzen, noch sie ganz in die Hände der Korinther gelegt."

9. Doch der Apostel führt ja das Verbot der Ehescheidung ausdrücklich auf ein Gebot des Herrn zurück (1 Kor 7, 10). Er unterscheidet hinsichtlich der Virginität zwischen seinem Rate und dem Gebote des Herrn (7, 25). Aber beides beweist nur, daß der Apostel ein Verwalter der Geheimnisse Gottes war, die Lehre und das Gebot des Herrn sich zur unabweislichen Richtschnur nahm, aber nicht, daß er keinerlei Recht hatte und beanspruchte, auf Grund derselben (14, 37) eigene Anordnungen zu treffen. Das „ich, nicht der Herr" (7, 12) könnte gegenüber dem „der Herr, nicht ich" (7, 10) mit Chrysostomus auf eine Unterscheidung zwischen den positiv vorliegenden Geboten des Herrn und den vom Herrn durch den Mund des Apostels geoffenbarten Anordnungen bezogen werden. Denn der Apostel glaubt, auch Gottes Geist zu haben und weiß, daß Christus durch ihn spricht[1]. Der Rat, welchen er gibt, würde nur gegen verbindliche Anordnungen von seiner Seite sprechen, wenn er stets nur Ratschläge gegeben hätte. Dem ist aber nicht so. Vielmehr, wie hier die beiden einzigen Fälle sind, wo er Vorschriften Jesu ausdrücklich anführt (7, 10; 9, 14), so findet sich auch hier das einzige Mal das Wort „Rat" (*συγγνώμη*, 7, 6; aber *γνώμη*, 7, 25 40. 2 Kor 8, 10). Er spricht dennoch von Anordnungen hinsichtlich der Kollekte (2 Kor 16, 1), gibt Anweisungen über den Gottesdienst, die Geistesgaben, das Götzenopferfleisch, und stellt in Aussicht, daß, wenn er angekommen sein werde, er das übrige anordnen werde. Zugleich beruft er sich dafür auf seine Anordnungen in den andern Kirchen (7, 17). Wie die Korinther (11, 2; 16, 1), fordert er auch die Thessalonicher auf, an den Überlieferungen festzuhalten (2 Thess 2, 15). Er protestiert gegen jede Änderung an seinem Evangelium[2]. Daß er mit seinen Anordnungen (1 Kor 11, 34; 16, 1. Tit 1, 5) streng verpflichtende, allgemein gültige Einrichtungen treffen wollte, zeigt der Gebrauch des Wortes Röm 13, 2. 1 Kor 9, 14. Daher haben die späteren Verordnungen der Apostel (*διατάξεις, ἐντολαί*) ihren Namen. Die Form konnte allerdings wechseln, aber das Recht für die Anordnungen lag nicht bloß in einer persönlichen, durch sein Verhältnis zu den Gemeinden begründeten, sondern in der von Gott verliehenen Gewalt.

---

[1] Chrys., De virg. 11.

[2] Röm 16, 17. 2 Kor 11, 4. Gal 1, 1 ff. Phil 1, 27 f. Kol 2 7 f. Batiffol, Études 263.

Was soll hiergegen 2 Kor 1, 24 beweisen? „Nicht daß wir über euern Glauben herrschen, aber wir haben euch zur Freude geholfen; denn ihr seid im Glauben bestanden." Was sollen andere ähnliche Stellen beweisen? „Wir predigen nicht uns selbst, sondern Jesus Christus, daß er der Herr sei, wir aber eure Knechte um Jesu willen" (4, 5). „Das sage ich nicht, als ob ich einen Befehl erteilte, sondern aus Sorge um andere, indem ich eure Liebe zu mir als eine echte anerkenne" (8, 8). Sagt denn nicht der Apostel im gleichen Briefe: „Habe ich doch eben mit dem, was ich euch schrieb, euch prüfen wollen, ob ihr zu allem gehorsam seid?" (2, 9.) Klingt es nicht wie die Rede eines Apostels, der Macht hat, wenn er 1 Kor 4, 21 schreibt: „Was wollt ihr? Soll ich mit dem Stocke zu euch kommen, oder mit der Liebe und dem Geiste der Milde?", und 2 Kor 10, 5 6 8 bemerkt, er sei bereit, „Vernunftkünste zu zerstören, sowie alles Hochsein . . . und jeden Ungehorsam zu strafen"? Und am Schlusse seines scharfen Briefes an die Korinther macht er seinen Standpunkt mit den Worten klar: „Deshalb schreibe ich dieses abwesend, damit ich, wenn ich anwesend bin, nicht strenge verfahren muß, nach der Gewalt, die mir der Herr verliehen hat, zur Erbauung, nicht zur Zerstörung" (2 Kor 13, 10).

Gewiß, die Apostel „orakeln und dekretieren nicht, sondern erinnern und begründen; sie stellen ihr Wort nicht den Worten Christi gleich, sondern ordnen es demselben entschieden unter" (1 Kor 7, 10 25 40)[1]; aber folgt denn daraus irgendwie, daß die Diener Christi (1 Kor 4, 1. 1 Petr 5, 1; vgl. Apg 12, 19. Röm 11, 13. 1 Kor 16, 15. Eph 4, 12) keine Autorität über die Gemeinden haben? Weder die Entstehung des Diakonats, welche doch nicht gegen den Willen der Apostel erfolgt ist (Apg 6, 1 ff)[2], da diese die Hände auflegten, noch die Gnadengaben für besondere Funktionen in der Gemeinde (1 Kor Kap. 12) benehmen dem Apostolat, ja den von den Aposteln eingesetzten Ämtern ihre amtliche Gewalt. Wie entschieden Paulus dieselbe oft geltend zu machen wußte, geht aus obigen Stellen hervor, welche mitunter an ein „Dekretieren" erinnern. Je nachdem Paulus sich den empfänglichen Herzen einschmeicheln oder die Widerspenstigen abschrecken wollte, ließ er die eine oder andere Seite seines Charakters mehr hervortreten. In einigen seiner Briefe scheinen abwechselnd zwei Paulus zu reden, „der eine, der ganz in den Gefühlen, Anschauungen

---

[1] Beyschlag in Riehms Bibl. Handwörterbuch I 74. Langen, Das vatik. Dogma 23 ff. Michaud: Internationale theol. Zeitschr. 1900, 691 ff. Vgl. dagegen Scheeben, Dogmatik I 97. Denzinger, Relig. Erkenntnis II 173 f.

[2] Belser (Beiträge zur Apostelgeschichte, 1897, 29) erklärt nach dem β-Text, daß schon vorher „Diakonen der Hebräer" bestanden haben.

und Zuständen seiner Glaubensgenossen mit aufzugehen scheint, und der andere, der in seiner apostolischen Würde mahnend, zurechtweisend, strafend darüber steht"[1]. Die Apostel hatten es mit Neulingen zu tun, mit Leuten, welche mitten in heidnischer, sündhafter Gesellschaft leben mußten. Diese bedurften der liebevollen, schonenden Pflege, damit der glimmende Docht nicht ausgelöscht und das geknickte Rohr nicht gebrochen werde. „Aber in zwei Dingen ließen sie keine Schwäche gelten, stellten sie ihre Forderung mit aller Schärfe auf; dies waren: die Pflicht des Bekenntnisses und die Ausschließung jeder Häresie."

10. Der hl. Paulus ist sich also ebenso bewußt, daß seine apostolische Gewalt unmittelbar von Gott komme, als daß er weder ein Mandat von der Gemeinde empfangen habe noch als „Diener" oder als „Repräsentant der Gemeinde" handle, so sehr er sich zu den Anschauungen und Wünschen der Gläubigen herabläßt. Wie hätte er auch als Repräsentant der römischen Gemeinde einen Brief an sie schreiben können? Die wunderbaren Geistesgaben in der apostolischen Kirche ermöglichten es wohl, daß auch Laien bei der Belehrung, dem Gottes- und Gemeindedienst mitwirkten[2] und dadurch das allgemeine Apostolat betätigten. Diese allgemeine Würde und Pflicht hinderten aber die besondere Stellung der Apostel in den Gemeinden ebenso wenig, als die allgemeine Geistessendung die spezielle Mitteilung des Heiligen Geistes bei der Übertragung des Amtes hinfällig machen konnte. Die apostolische Berufung erhebt sich wohl auf der breiten Basis des gemeinchristlichen Berufes, ist aber nach Paulus nicht eine Spezies des gemeinchristlichen Genus[3], sondern gehört einem höheren Genus an. Nur sich selbst stellt er als „berufenen Apostel" den Zwölfen gleich.

Es ist unrichtig, daß die Belehrung durch die Apostel nur so lange dauern sollte, bis die Gläubigen in der christlichen Lehre vollständig unterrichtet waren, als ob die Apostel nur Lehrer den Heiden und Juden und den mangelhaft Unterrichteten gegenüber gewesen wären. Gab es wirklich „unter den vollkommen unterrichteten Gläubigen keinen Lehrer mehr, waren sie alle Brüder"? Der Apostel sagt vielmehr: „Weisheit reden wir unter den Vollkommenen, aber nicht die Weisheit dieser Welt . . .,

---

[1] Döllinger, Christentum 90 235. Vgl. Aug., De corrept. et grat. 3, 5. Greg. I., Reg. past. 2, 6; Ep. 11, 45.

[2] Vgl. Röm 12, 1. 1 Kor Kap. 12. 1 Thess 5, 19 ff. Jak 3, 1.

[3] Achelis: Stud. u. Krit. 1889, 36. Gunkel, Die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung des Apostels Paulus, 1888. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister in der nachapostolischen Zeit, 1899. Harnack: Theol. Lit.-Ztg 1899, Sp. 513 ff.

sondern die Weisheit Gottes im Geheimnisse. Uns hat sie Gott geoffenbart durch den Geist; denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit" (1 Kor 2, 6 ff). „Den Vollkommenen gehört die feste Speise" (Hebr 5, 14). Die schriftstellerische Tätigkeit des Apostels beweist ja auch an sich, daß der apostolische Unterricht zu keiner Zeit ganz überflüssig war. Nur eines ist in dieser Annahme als wahr anzuerkennen. Die ganze Lehrtätigkeit der Apostel mußte zu dem Ergebnis führen, daß bis zu ihrem Scheiden aus dieser Welt der gesamte Schatz der Offenbarung der Hut der Kirche anvertraut war, um als unverlierbares Gut unter der Leitung des Heiligen Geistes durch alle Jahrhunderte hindurch für die Gläubigen eine Quelle der Wahrheit zu bilden.

11. Der Apostel hat wiederholt über die Ämter berichtet, welche Gott in der Kirche eingesetzt habe. Das apostolische Amt steht dabei regelmäßig voran. Im Anschlusse an die besprochene Vergleichung der Kirche mit dem Leibe und dessen Gliedern bemerkt er: „Und die einen hat Gott in der Kirche zuerst zu Aposteln gesetzt, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern" (1 Kor 12, 28). Die Beschränkung der Stelle auf die Gemeinde zu Korinth wird schon durch die allgemeine Darstellung verboten. Von Aposteln in Korinth könnte nur mit Bezug auf Paulus und Kephas, welche nicht für Korinth gesetzt worden sind, die Rede sein. Die Anwendung auf die Gesamtkirche wird auch durch die Parallelen gefordert[1]. Die Aufeinanderfolge bestätigt das, was der Apostel sonst über die Geistesgaben in Korinth erzählt. Wie er sich bewußt war, dieselben zu besitzen, so legte er den stets zuerst genannten Aposteln die ganze Geistesfülle bei. Sie sind als Apostel zugleich Propheten, Krankenheiler, Glossolalen usw. Daher ist hieraus nicht zu schließen, daß er die Apostel nicht als Träger des apostolischen Amtes, sondern nur als charismatisch begabte Personen nennt[2]. In der Schilderung der Charismatischen (1 Kor 12, 9 ff; 14, 1 ff) sind die Apostel gar nicht genannt. Ihr Amt war „von Anfang an am wenigsten charismatisch" (Weinel), ihre Ausstattung mit dem Heiligen Geiste war eine besondere und einzigartige, ihr Amt für die ganze Kirche bestimmt.

---

[1] Eph 1, 22 f. 1 Thess 5, 10. 2 Tim 1, 11.

[2] So neuerdings namentlich Sohm, dem auch Haupt, Zum Verständnis des Apostolats, 1896, folgt. Harnack, Mission 242 ff: Apostel, Propheten, Lehrer; Missionäre, Apostel und Lehrer (Didache, Pastor Hermä). Apostel, Propheten und Lehrer ist eine uralte Unterscheidung. Es konstituiert auch nach Paulus (1 Kor 12, 28) lediglich die Verkündigung des Wortes Gottes einen Rang in der Kirche Gottes. Dies stimmt mit der Didache. Aber Paulus nennt ja in gleicher Linie die Gaben der Wunder, Heilung, Hilfeleistung, Verwaltung, Zunge. Dagegen Döllinger, Christentum 297. Leitner, Die prophetische Inspiration 91 ff. Realenzykl. X³ 324.

Die Propheten müssen deshalb nicht gleichfalls als mit kirchlichem Amt betraute charismatische Personen betrachtet werden, denn während er von den Aposteln als den bekannten Autoritäten bei den Charismen nicht weiter handelt, geht er auf die Propheten näher ein. Es sind Gemeindemitglieder, welche die besondere Geistesgabe besitzen (Apg 2, 14 ff), über die Lehren der Offenbarung zu reden und dadurch den Glauben der Gemeinde zu bestärken[1]. Den wesentlichen Unterschied kann man aus der Instruktionsrede des Herrn abnehmen. „Wer einen Propheten auf den Namen eines Propheten aufnimmt, wird den Prophetenlohn empfangen" (Mt 10, 41). „Wer einen Gerechten auf den Namen eines Gerechten aufnimmt, der wird den Lohn eines Gerechten empfangen." Von den Aposteln aber sagt Jesus (10, 40): „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf."[2] Die Apostel sind die Stellvertreter Christi und werden in ihrer apostolischen Arbeit durch den prophetischen Geist geleitet. Dieser ist ihnen untergeordnet.

Dadurch läßt sich auch die Zusammenstellung der Apostel und Propheten Eph 2, 20; 3, 5 erklären[3], ohne daß man, wie gewöhnlich, auf die Propheten des Alten Testamentes zurückgehen muß. Denn 4, 11 sind zwar noch weitere genannt, es scheint aber damit nur eine Erweiterung für dieselbe Sache bzw. eine Teilung derselben Wirksamkeit beabsichtigt zu sein. Noch in der Lehre der zwölf Apostel werden die Propheten und Lehrer als Vorbilder der Bischöfe und Diakone, wie die Apostel und Propheten erwähnt (11, 3). Zwar ist hier der Name „Apostel" in weiterem Sinne genommen und die Matthäusstelle als Vorgang gewählt, aber der Verfasser will diesen Aposteln auch nicht das gleiche Amt wie den in der Aufschrift genannten zwölf Uraposteln beilegen, denn von solchen hätte er nie sagen können, man solle sie als Lügenpropheten (nicht Lügenapostel) betrachten, wenn sie drei Tage bleiben. Diese weitere Fassung ist aber sonst in der älteren Literatur nicht üblich. Wird doch Apollos im Unterschiede zu den Aposteln vom römischen Klemens[4] ein von diesen bewährter Mann genannt. Die weitere Fassung findet sich erst bei Klemens von Alexandrien und Origenes[5], aber auch bei diesen

[1] 1 Kor 14, 3 24 25. Eph 3, 5. 1 Thess 5, 10. Röm 12, 6. Apg 13, 1.

[2] Vgl. Joh 13, 20; Lk 10, 16; Offb 18, 20 24; 22, 9; Apg 11, 28; 21, 10; 13, 1; 15, 32.

[3] Vgl. Offb 18, 20 24; 16, 6. Apg 11, 27; 15, 32. Weizsäcker, Apost. Zeitalter 40 f. Haller, Die Propheten der nachapostolischen Kirche: Theol. Studien aus Württemberg 1888, 36 ff. Leitner a. a. O. 91 ff. Weinel, Die Wirkungen des Geistes 33 ff. [4] Ep. 1 ad Cor. 47.

[5] Vgl. Funk, Patres apostolici I² (1901) 26; Kirchengeschichte⁴, 1902, 45 f. Harnack, Dogmengesch. I² 386 Anm. 1.

ist der Unterschied klar zu erkennen. Eusebius nennt die Nachfolger der Apostel Hirten und Evangelisten.

Wenn in der Lehre der Apostel von den Bischöfen und Diakonen gesagt ist (Eph 15, 1 f), sie verrichten auch den Dienst der Propheten und Lehrer und verdienen mit den Propheten Achtung und Ehre, so beweist dies nur für die hohe Wertschätzung der Geistesgaben, aber nicht für die Organisation der Gemeinden. Die Lehre der Apostel beweist nicht, daß die Bischöfe von Anfang an zu dem Zwecke „geschaffen" wurden, die fehlenden Propheten zu ersetzen. Sie schließt keineswegs aus, daß die Bischöfe bereits vorhanden waren. Daß ihnen, als das Bedürfnis eintrat, auch die Verrichtungen der Propheten im Gottesdienst übertragen wurden, spricht viel mehr für die in der Schrift bezeugte alte Einrichtung des Episkopats. Daher kann diese Stelle (Eph 15, 1) auch nicht als eine „der unschätzbarsten Quellenstellen" für die Annahme gelten, daß „die pneumatisch-despotische Gewalt der Geistträger hinsichtlich der Autoritätsstellung, welche die Bischöfe erhielten, die enthusiastische Vorstufe des bischöflichen Supremats" sei (Loofs, Sohm). Die pneumatische, patriarchalische und administrative Organisation (Harnack)[1] kann doch nicht in der Weise gesondert werden, daß in den Gemeinden 1. Propheten und Lehrer, 2. Alte oder Patrone und 3. gewählte Administrativbeamte waren und die Kumulation der Würden auf das Haupt des obersten Kultusbeamten, sicher gestellt durch die Annahme der Übertragung des apostolischen Amtes, die monarchische Einheit herbeiführte, denn die Apostel stehen von Anfang an allen Pneumatischen und Alten voran. Übrigens wird in nachapostolischer Zeit das Wort Prophet wie von jedem Missionär so auch von Christus und den Aposteln gebraucht[2].

Noch allgemeiner sind die „Lehrer" zu fassen, denn ihre Gnadengabe befähigte sie zu einem geordneten Lehrvortrag vor der versammelten Gemeinde, wie es der Geist ihnen eingab. Sie waren aber nicht mit den Aposteln zu vergleichen, welche die ersten und Hauptlehrer ihrer Gemeinden waren[3]. Paulus verweist auf „die Wege in Christo Jesu, wie er sie überall in jeder Kirche lehre" (1 Kor 4, 17), redet von einem Typus einer Lehre (Röm 6, 17), welchen er überliefert hat (2 Thess 2, 15).

---

[1] Ihm und Hatch stimmt Batiffoll zu (Études d'histoire et de théol. positive[2], 1902, 251 262). Rev. de l'hist. des rel. I (1903) 149: „Doch sind (in der Didache) Bischöfe schon als eine regelmäßige Institution erwähnt und nicht ausnahmsweise."

[2] Iust., Dial. c. Tr. 119. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 521 804 f; Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons VI (1900) 12. Gobet, De l'Origine de l'Épiscopat, 1898, 46.

[3] 1 Kor 14, 6. Apg 13, 1. Tert., De praescr. 3. Herm., Vis. 3, 5.

An diese Lehre, welche nur diejenigen predigen können, welche gesandt sind (Röm 10, 14), müssen sich die Gläubigen halten (Röm 16, 17). „Und wenn ihr auch zehntausend Lehrer (Pädagogen) in Christus hättet, so habt ihr doch nicht mehrere Väter; gezeugt habe ich euch in Christus Jesus durch das Evangelium" (1 Kor 4, 15).

Damit hat der Apostel das unterscheidende Merkmal vom gewöhnlichen Lehramte angegeben. Die Apostel sind die Verwalter der Geheimnisse, besorgen den Dienst der Versöhnung (2 Kor 5, 18). Indem Paulus diesen Dienst mit dem Versöhnungsopfer Christi vergleicht, zeigt er, daß das Wort der Versöhnung, welches den Aposteln aufgetragen ist, ein Ausfluß ihrer Sendung durch Christus ist. Bitten sie auch für Christus: „Lasset euch versöhnen mit Gott!" so bitten sie doch als Gesandte Christi, welche die Versöhnung vermitteln, die Gläubigen „zeugen" können vermittels des Evangeliums. Es ist aber nicht bemerkt, daß die bloße Aufnahme der Predigt bereits die Versöhnung bewirkte. Sonst wäre das Bad der Wiedergeburt nicht mehr notwendig gewesen. Die Sache ist an sich so klar, daß sie kaum einer weiteren Auseinandersetzung bedarf. Es ist weder möglich, daß nur charismatisch begabte Lehrer die ganze Kirche leiteten (Sohm), noch wahrscheinlich, daß Lehrgabe und Verwaltung getrennt waren. Die Vereinigung von Lehramt und Verwaltung ist urchristlich, setzt aber nicht bloß Lehrgabe, sondern auch Amtsgewalt voraus.

Wir wollen zum Schlusse einer protestantischen Stimme das Wort lassen: „Keine Versammlung (*ἐκκλησία*)", sagt Zöckler[1], „ohne eine sie ordnende und überwachende Leitung; kein Reich (*βασιλεία*) oder Volk (*λαός*) ohne Regierung; kein Haus ohne Hausverwaltung und Bedienung; kein Tempelbau ohne Bauleute; kein Acker, Garten oder Weinberg ohne die zugehörigen Arbeiter; kein lebender Leib endlich ohne Haupt und Glieder.... Daher denn Christus zugleich mit seiner Heilsgemeinde auch seinen Apostolat stiftet als Urbild alles geistlichen Amtes zur Verkündigung des Wortes (Mt 10; 28, 20. Lk 24, 47 f), zur Verwaltung der Sakramente (Mt 28, 19. Lk 22, 19) und zur Handhabung der sog. Binde- und Löseschlüssel, d. i. der kirchlichen Zucht und Ordnung vermittels Versicherung (!) oder Verweigerung der Sündenvergebung (Mt 16, 19; 18, 18. Jo 20, 22). Diesen Anordnungen des Herrn entsprach dann das Walten in der Urkirche." Man kann daher nach der Lehre der Apostel wohl bei allen drei Arten der Evangelisten, bei den Aposteln, Propheten und Lehrern, das Gemeinsame herausfinden, daß sie im Unterschied von den Bischöfen

---

[1] Handbuch der theol. Wissensch. II 746. Vgl. Theol. Quartalschr. 1819, 9 ff 559 ff; 1897, 27 ff.

und Diakonen nicht gewählt wurden von der Gemeinde, aber es folgt daraus weder eine allgemeine Lehrfreiheit für alle mit Geistesgaben Ausgerüsteten, die in der alten Kirche allerdings zahlreicher waren, als man bis jetzt angenommen hatte, noch auch nur eine amtliche Gleichstellung in der Lehrtätigkeit, geschweige denn im übrigen.

II. Die Organisation der apostolischen Kirche.

12. Diese Einrichtungen mußten aber ebenso in der nachapostolischen Kirche fortwirken, denn die Kirche bedurfte nach dem Weggange der Apostel nicht weniger der Leitung und Regierung, der Spendung der Sakramente, der Früchte des Kreuzopfers, der Sündennachlassung. Sollte die Heilsabsicht des Herrn für alle Zeit erreicht werden, so mußten auch zur Verwirklichung derselben die nötigen Mittel vorgesehen sein. Es ist wohl richtig, daß uns Menschen niemand das Recht gibt, unserem Herrgott vorzuschreiben, wie er es anfangen müsse, um seine Heilsabsicht zu erreichen. Wir sind für die Kenntnis der Absichten Gottes auf seine Offenbarung angewiesen, aber wir sind berechtigt, aus dem, was Christus unmittelbar angeordnet und für alle Zeit bestimmt hat, die sichern Schlüsse auf seine Absicht zu ziehen; wir sind berechtigt, in dem, was von Anfang an in der vom Geiste Christi geleiteten Kirche gelehrt und vollzogen wurde, den Willen der göttlichen Vorsehung zu erkennen. Und dies um so mehr, wenn die direkten und indirekten Nachrichten damit übereinstimmen. Solches ist aber der Fall in der Lehre, daß die Kirche auf dem Fundamente der Apostel erbaut und durch die Nachfolger der Apostel in der Lehre und dem Geiste der Apostel erhalten und geleitet worden ist und wird. Diese zeigen, daß solche Anordnungen für Jesus nicht „etwas zu Geringes" waren, das er „offenbar in höchst bedeutsamer Weise unterlassen", während es menschlichen Religionsstiftern und ihren Anhängern insgemein als unerläßlich für ihr Wirken und den Bestand ihres Wesens erschien[1], sondern daß er in Voraussicht der notwendigen Organisation für seine der Welt entgegengestellte Kirche die Grundlagen der ganzen Ordnung gelegt hat. „Eine freiwillige, wandelbare Organisation" ohne bleibende Ämter wäre für die Zeit Jesu geradezu überflüssig gewesen. So lange Jesus auf Erden weilte, war er der Mittelpunkt seiner Apostel und Jünger. Die Berufung und Ausrüstung der Apostel hat die Zeit nach seinem Heimgang zum Ziel. Hat der Herr für diese gesorgt, so konnte er die fernere Zukunft nicht unberücksichtigt lassen. Die mehr zufälligen, von den Geistesgaben abhängigen Erscheinungen mußten wieder verschwinden, die Organisation aber mußte fortbestehen. Um das Jahr 216 trifft man

[1] Köstlin, Das Wesen der Kirche 65 ff.

die letzten nicht dem Priesterstande angehörigen Lehrer (außer Origenes), aber das Priestertum war allgemein und bleibend. Ohne eine solche vom Herrn selbst getroffene bleibende Rechtsordnung wäre der Bestand einer Weltkirche unmöglich gewesen. Es ist willkürlich, der Urkirche alle rechtliche Organisation abzusprechen und bloß das Lehramt mit der Lehrgabe gelten zu lassen (Sohm). Denn nur äußerst gezwungen läßt sich aus dem Lehramt die Verwaltung (Eucharistie und Opfergaben) ableiten.

Der Herr hat seinen Aposteln verheißen, daß der Heilige Geist bei ihnen bleiben werde in Ewigkeit (Jo 14, 16). Ja, er hat ihnen bei der Aussendung, wo doch sicher nur die Apostel angeredet wurden, versprochen: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt" (Mt 28, 20). Den Aposteln persönlich konnte dies nicht allein gelten, denn wollte man auch bei ihnen vermuten, daß sie die Parusie noch zu erleben hofften, so würde für Christus das höhere Wissen in Betracht kommen. Aber schon zur Zeit, als das Matthäusevangelium geschrieben wurde, konnte über das Nichterleben der Parusie für einzelne Apostel kein Zweifel mehr sein. Die beiden Thessalonicherbriefe geben uns bereits einen weiteren Blick, der zweite Petrusbrief führt unsere Einsicht noch weiter; im Johannesevangelium wird sogar die Meinung widerlegt, als ob der Lieblingsjünger nicht sterbe, bis der Herr komme. Die Verfasser der Evangelien lebten daher des Glaubens, daß die Apostel in anderer Weise in der Kirche fortleben werden.

Leben sie etwa durch ihre Schriften fort? Sind diese Schriften wirklich im stande und so geartet, daß die Apostel durch sie „ihren Apostelberuf in der Welt bis heute ausüben und jede Sukzession des apostolischen Amtes, wie solche bei dem Augenzeugencharakter desselben an sich unmöglich ist, auch völlig überflüssig machen"?[1] Allein die Apostel verweisen nur selten auf ihre Briefe, und nur bei speziellen, die Adressaten betreffenden Angelegenheiten. Im übrigen berufen sie sich auf ihre Predigt, ihre Lehre und ihre Anordnungen. So wertvoll die Briefe für spätere Zeiten sind, einen vollen Ersatz für die persönliche Tätigkeit bieten sie weder einzeln noch in der Gesamtheit. Einen solchen sollen sie nicht bieten, sonst hätten alle Apostel geschrieben und mehr als bloß Gelegenheitsschriften hinterlassen. Die apostolische Kirche muß durch das geistige Fortleben der Apostel gesichert werden. Zwar sagen Justin und andere, die Apostel sprechen nach ihrem Tode wie die Propheten durch ihre Schriften zu uns, diesen Schriften sei Glauben zu schenken[2], allein sie dachten nicht daran,

---

[1] Beyschlag: Riehms Handwörterbuch 73. Hase, Polemik 101.

[2] Zahn, Geschichte des neutest. Kanons 521 f 810 f.

die Schriften von der Institution der apostolischen Kirche loszulösen. Klemens läßt sich durch die apostolischen Schriften in reichlichem Maße befruchten, und Ignatius betrachtet die Apostel im engeren Sinne als erste Autorität, aber beide kennen ihre Nachfolger. Der hl. Augustinus sagt, er würde an Christus nicht glauben, wenn ihn die Autorität der Kirche nicht dazu bewegte, weil er ihn nicht gesehen habe und doch nicht jedem glauben könne. „Wie soll ich denen glauben über Christus, welche ihn nicht gesehen haben?" Glaube den Schriften, heißt es. Aber jeder Schrift, wenn sie Neues und Unerhörtes vorbringt oder von wenigen empfohlen wird ohne Begründung, wird nicht an sich geglaubt, sondern wegen derer, welche sie darbieten [1].

13. Die Apostel gehen aber noch weiter, indem sie die Gemeinden allmählich organisieren [2]. Es konnte nicht fehlen, daß anfänglich den Gemeinden in der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten ein großer Spielraum gelassen wurde. Namentlich mußte in den heidenchristlichen Gemeinden, welche nicht wie die judenchristlichen in der Presbyterialverfassung [3] ein Vorbild hatten, noch alles in einem gewissen Flusse sein. Der „Enthusiasmus" mußte in diesen Kreisen besonders wirksam sein. Die Apostel haben deshalb nicht nur oft persönlich, wenn nötig auf schriftlichem Wege, eingegriffen, sondern trafen auch für den Fall ihrer vorübergehenden oder bleibenden Abwesenheit Vorsorge.

In Jerusalem wird bald eine Vertretung der Gemeinde erwähnt, welche doch nicht ohne bestimmte Befugnisse sein konnte. Barnabas und Paulus werden an die „Ältesten" zu Jerusalem geschickt (Apg 11, 30), an die „Apostel und Presbyter" gesandt (15, 2), neben denen die Gemeinde (Kirche) noch besonders genannt wird (15, 4). Die Apostel und Presbyter treten zu einer Versammlung zusammen (15, 6). Der Beschluß wird von den Aposteln und Presbytern mit der Gemeinde gefaßt 15, 22) und als Beschluß der Apostel und Presbyter übersandt (15, 23). Als Paulus zu Jakobus nach Jerusalem kam, stellten sich alle Ältesten ein (21, 18). Mag diese Behörde mit dem jüdischen Synedrium eine Ähnlichkeit haben oder nicht, jedenfalls finden wir hier eine unter der Leitung

---

[1] De util. cred. 14, 31; De ord. 2, 9, 26. Reuter, Augustinische Studien, 1887, 11 f.

[2] Bruders, Die Verfassung der Kirche von dem ersten Jahrzehnt der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175, 1903. Vgl. Zeitschr. für kath. Theol. 1903, 62 ff 181 ff.

[3] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³ 189 ff; III 51. Die „Ältesten" seien keine organisierte Behörde gewesen, sowohl priesterliche als nichtpriesterliche Mitglieder des Synedriums. Auf römischen Grabinschriften kommt dieser oder ein ähnlicher Titel nicht vor. Achelis: Zeitschr. für neutest. Wissenschaft 1900, 93: Jüdische Presbyter in späterer Zeit.

der Apostel stehende Organisation, welche in Verbindung mit den Aposteln und für die Apostel den Bestand der Kirche aufrechtzuhalten berufen war. Die Beziehungen zu den auswärtigen Kirchen beweist die Kirche zu Antiochien. Die von Jerusalem ausgegangenen Gemeinden haben so wenig als die Juden in der Diaspora den Zusammenhang und die Unterordnung unter Jerusalem verloren. Dies zeigt uns der Brief des Jakobus, welcher an die zwölf Stämme in der Diaspora gerichtet ist und von Ältesten der Kirche berichtet. Wir wissen aber aus Hegesippus und Eusebius, daß Jakobus in Simeon einen Nachfolger erhielt, welcher die gleiche Stellung einnahm und die apostolische Kontinuität herstellte.

In den heidenchristlichen Gemeinden mußte sich eine ähnliche Organisation herausbilden. Die Charismen treten mehr und mehr zurück, die Kirchenämter bleiben, ja sind eine Notwendigkeit für den Bestand der Gemeinden. Wie weit sie für den Anfang als persönliche Ämter bei der Selbstverwaltung zu betrachten seien, entzieht sich unserer Kenntnis. Ist doch die Streitfrage immer noch nicht endgültig entschieden, ob die heidnischen Kultvereine (collegia tenuiorum)[1] oder die judenchristlichen Gemeinden (Petavius, Perrone, de Smedt u. a.) das Vorbild für die Verfassung waren[2]. Die gegenwärtige Ansicht geht vielmehr dahin, daß die christliche Gemeindeverfassung ein ursprüngliches Erzeugnis des christlichen Geistes darstelle[3]. Aber aus den Briefen geht hervor, daß eine auch von den Aposteln anerkannte Organisation bestand und eine solche nicht erst durch das Aufhören der Charismen hervorgerufen wurde,

---

[1] Heinrici: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876, 497 ff. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 618. Neumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian I (1890) 108 ff. Belser, Einl. 35; Beiträge zur Apostelgeschichte 37 ff. Dagegen Harnack: Theol. Lit.-Ztg 1890, Nr 4. Sohm, Kirchenrecht I 75 Anm. 22.

[2] Ch. de Smedt, L'organisation des églises chrétiennes: Revue des Questions historiques 1888, Oct. Duchesne, Les origines du culte chrétien, 1889, 10. Loofs, Die urchristliche Gemeindeverfassung: Stud. u. Krit. 1890, 619 ff. Gegen Löning, der meint, Paulus habe die hierarchischen Ideen des Judentums in das Christentum übertragen, Lemme: Neue Jahrbücher für deutsche Theol. 1892, 304 ff 419 ff. Haupt, Zum Verständnis des Apostolats im Neuen Testament, 1896. Harnack (Mission 309 ff) gibt für die Gemeindebildung an: Jesus und seine Schüler; das wahre Israel; die Ekklesia Gottes; lokale Organisation nach dem Vorbild der jüdischen Synagoge; Einfluß des griechisch-römischen Vereinswesens höchstens auf die Form, nicht auf die Sache selbst; Abbild der gesamten Kirche Gottes. Gegen falsche Analogien s. Zeitschr. für kath. Theol. 1905, 28 ff.

[3] Sohm a. a. O. 10 f 75 93, nach Weizsäcker, Kühl, Harnack u. a. Weinel, Die Wirkungen 33 ff. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden, 1902, 136 ff 196 ff.

so daß das „bischöfliche Lehramt den Gegensatz des apostolischen Lehramts“ darstellen würde. Freilich ist die charismatische und die allgemeine Lehrgabe zu unterscheiden, aber beide waren bei den Aposteln vereinigt. Es werden die Vorstände (1 Thess 5, 12 f) genannt und die Gemeindemitglieder aufgefordert, denselben, wenn sie ihr Amt der Belehrung und Zurechtweisung ausüben, gehorsam zu sein (1 Kor 16, 15 f). Die Erwähnung des Vorstandes im Römerbriefe (12, 8) setzt eine allgemeine Einrichtung, nicht bloß eine aus freiwilligem Gemeindedienst hervorgegangene Stellung voraus.

Wenn nun Phil 1, 1 Bischöfe und Diakonen genannt werden, so ist man wenigstens zu der Annahme berechtigt, daß hierunter gerade die Vorstände und Leiter der Gemeinde und ihre untergeordneten, dienenden Organe zu verstehen sind. Dies ist um so wahrscheinlicher, als dieser Brief nach der letzten Reise des Apostels geschrieben ist, auf welcher Paulus in der Vorahnung des ihm drohenden Schicksals für die Verwaltung der Gemeinden sorgen mußte. Allerdings ist wie in den andern Briefen die Gemeinde angeredet und sind 4, 7 f Einzelermahnungen gegeben, allein die Zusammenfassung der Vorstände mit der Gemeinde war in einem Danksagungsschreiben notwendig. Die Anrede an den „lautern Mitgespan“ (4, 3) setzt aber jedenfalls eine hervorragende Stellung in der Gemeinde voraus. Ebenso wird Archippus in Kolossä ermahnt, den Dienst, welchen er im Herrn empfing, zu erfüllen (Kol 4, 17. Ph 2). Wäre auch im Philipperbrief „Bischof“ noch kein Titel, sondern eine Funktionsbezeichnung, weniger Amtsname als Amtsbeschreibung für die Vorsteher[1], so wäre der Name doch Bezeichnung für eine besondere Amtstätigkeit und mußte notwendig zum Titel werden. Der Titel kann also unmöglich der Grundfehler für neuere Konstruktionen sein.

Die Apostelgeschichte bestätigt diese Auffassung. Denn sie erzählt, daß Paulus und Barnabas den Gläubigen in den einzelnen Gemeinden Älteste wählten unter Gebet und Fasten und sie dem Herrn darstellten (14, 23)[2]. Neben den Aposteln erscheinen die Presbyter als der hervor-

---

[1] 1 Petr 2, 25. I Clem. 44; 50; 59, 3. Herm., Vis. 3, 5, 1; Sim. 9, 27, 2. Ignat., Ad Magn. 2, 1; Ad Rom. 9, 1; Ad Polyc. inscr. Eus., Hist. eccl. 5, 1, 17. Iren., Adv. haer. 3, 3, 3. Clem., Hom. 15, 3. Orig., C. Cels. 3, 48. Loofs: Stud. u. Krit. 1890, 628 f. Vgl. Pesch, Praelectiones dogmaticae I³ (1904) 197 ff.

[2] Belser (Beiträge zur Erklärung der Apostelgeschichte, 1897, 40) übersetzt nach dem β-Text: „Nachdem Paulus und Barnabas den Gläubigen in jeder Gemeinde Presbyter bestellt hatten unter Gebet und Fasten, empfahlen sie die neugewonnenen Jünger dem Herrn.“ So auch Sohm, Reischl, Felten u. a.

ragendste Teil der Gemeinde (11, 30; 15, 2 4 6 22 23; 21, 18). Es kann daher nicht mehr auffallen, wenn wir erfahren, daß Paulus die „Presbyter der Kirche" zu Ephesus zum Abschiede nach Milet beschieden hat. Aber bemerkenswert für den Zusammenhang der Vorstände mit den Bischöfen sowie für die amtliche Stellung ist es, wenn nun der Apostel ihnen feierlich versichert, daß er ihnen nichts vorenthalten habe vom ganzen Willen Gottes, und sie auffordert, auf die Herde achtzuhaben, „in welcher euch der Heilige Geist zu Bischöfen gesetzt hat, zu weiden die Kirche des Herrn, welche er sich durch sein eigenes Blut zu eigen gemacht hat" (20, 28). Zwei Punkte sind damit ausgesprochen: erstens, daß die Bischöfe die Träger der apostolischen Lehre, also nicht bloße Kultbeamte, und zweitens, daß sie die vom Heiligen Geiste gesetzten, nicht etwa nur von der Gemeinde aufgestellte Nachfolger der Apostel in der Verwaltung der Kirche sind[1]. Schon Irenäus versteht darunter die Bischöfe und Presbyter aus Ephesus und den übrigen Städten.

Für das Verhältnis der Bischöfe zu den Presbytern und der Gemeinde ist der Ausdruck „weiden" bemerkenswert. Denn derselbe weist auf den guten Hirten (Jo 10, 1 ff), den Hirten und Bischof der Seelen (1 Petr 2, 25), den Oberhirten (1 Petr 5, 4) zurück und läßt sich ohne Vollmacht des guten Hirten über seine Herde nicht begreifen. Daher sind auch unter den Hirten Eph 4, 11 Bischöfe zu verstehen. Hieraus folgt, daß die Bischöfe eine Aufsicht über die Herde und ein Lehramt hatten und nicht bloß für die Armenpflege eingesetzt worden sind. Wie weit der Kultus damit verbunden war, läßt sich aus der Heiligen Schrift nicht genau nachweisen. Wenn wir aber erfahren, daß die Lehre der Apostel und das Brotbrechen den Mittelpunkt des Gottesdienstes bildeten, so mußten auch die Vorsteher oder Bischöfe hierbei besonders beteiligt gewesen sein. Der profane Gebrauch des Wortes kann keine genügende Erklärung geben. Die Wörter Bischof und Diakon sind in ihrer allgemeinen Bedeutung häufig, als Bezeichnung bestimmter Ämter selten. Doch steht Bischof nie für Finanzbeamter. Der Titel ist in vorchristlicher Zeit selten, dagegen im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr. durch Inschriften für das Ostjordanland bezeugt als Titel für Glieder einer bei der städtischen Verwaltung beschäftigten Kollegialbehörde[2]. Würde selbst der Schluß, die Episkopen bildeten ein Kollegium, welches dem Gemeindegottesdienst und damit auch den Geldangelegenheiten (Opfergaben) der Gemeinde vorstand, hierin eine

[1] Belser a. a. O. 41 ff 118.

[2] Loofs: Stud. u. Krit. 1890, 626 (nach Löning). Vgl. Sohm, Kirchenrecht 87 92. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 612 f.

Berechtigung finden, so wäre er trotz der Geldspende im Philipperbrief und der Warnung vor Geiz in den Pastoralbriefen, in dem ersten Petrusbriefe, bei Polykarp und in der Lehre der Apostel doch nicht ohne weiteres auf die kirchliche Einrichtung zu übertragen. Dies beweist auch der Umstand, daß die Apostelgeschichte, der Petrus- und Jakobusbrief und die Pastoralbriefe nicht als gültige Quellen betrachtet und Hegesipp als katholischer Schriftsteller, der um 180 geschrieben, nicht als Zeuge zugelassen wird.

Im ersten Petrusbriefe begegnen wir bereits einem ausgebildeten Hirtenamte, dessen Bezeichnung beachtenswert ist, weil daraus auch für andere Angaben der Briefe eine nähere Bestimmung gewonnen wird. Die Kirche ist die Herde Gottes, welche die Presbyter, deren Mitpresbyter Petrus ist, nach dem Vorbilde des Oberhirten Christus leiten sollen (2, 25; 5, 1 ff). Schon diese Vergleichung mit Petrus und dem guten Hirten zeigt, daß sich die Ermahnung nicht lediglich auf die Hilfe beziehen kann, welche die Ältesten den Kranken bringen sollen (vgl. Hebr 2, 10; 13, 20. Offb 4, 4 10; 5, 5 ff). Wenn den Ältesten die Jüngeren gegenübergestellt werden[1], so folgt daraus so wenig als im Klemensbriefe, daß jene kein Amt hatten, denn auch in den klementinischen Homilien werden die Ältesten als Vorgesetzte der Jungen und der Greise dargestellt (15, 3). Als „Geistliche" der Gemeinde, die den Geist in einem besondern Maße haben und bewährt sind, betrachtet sie selbst Sohm.

Ebensowenig erscheinen im Jakobusbriefe (5, 14) die Presbyter als Ärzte für die leibliche Krankheit, denn neben dem Öl wird das Gebet als Mittel für die Genesung des Kranken bezeichnet. Der Apostel fügt auch bei: „Und wenn er Sünden getan hat, so wird ihm vergeben werden." Deshalb will auch Sohm hier und in der Apostelgeschichte „bestellte" Alte, d. h. Bischöfe annehmen. Aber er gibt die Unsicherheit der Voraussetzung selbst zu. Ohne Voreingenommenheit wird jeder Presbyter und Bischöfe als Glieder der Hierarchie betrachten müssen. Der „Presbyter" im zweiten und dritten Johannesbriefe beweist gleichfalls die höhere Stellung der Presbyter. Der Diotrephes in letzterem erscheint ganz mit bischöflicher Gewalt in der Gemeinde, ähnlich dem Engel der Gemeinden in der Apokalypse[2]. Die Urapostel hatten in der Zahl und Bestimmung eine Beziehung zu Israel, sie haben in den Presbytern die nicht durch fleischliche

---

[1] Vgl. Clem. 3, 3; 21, 6. Ignat., Ad Magn. 3. Polyc. 5, 3. Tert., Ap. 39.

[2] Döllinger, Christentum 309. Harnack, Über den dritten Johannesbrief, 1897. Eine Zusammenstellung der ganzen Literatur über den „Engel"-Bischof gibt Puller, The primitive Saints and the See of Rome, 1900, 442 f.

Abstammung, sondern durch Erteilung des Heiligen Geistes auserwählten Priester des Neuen Bundes erkannt, welche das neue Israel, das heilige Priestertum, das königliche Geschlecht zu leiten haben[1]. Die Vorsteher (ἡγούμενοι) des Hebräerbriefes[2] sind gewiß auch mehr als „Gemeindebeamte" oder besonders geehrte Gemeindemitglieder (Apg 15, 22. Hebr 13, 7), denn sie haben in der Gemeinde ursprünglich das Wort Gottes verkündigt und müssen einst Rechenschaft für die Gemeinde geben. Aus dem ersten Klemensbriefe, in welchem der Unterschied zwischen Klerus und Laien streng durchgeführt ist und die Bischöfe deutlich von den Presbytern unterschieden sind, geht hervor, daß sie den Bischöfen gleichzustellen sind[3].

14. Einen genaueren Aufschluß über diese Organisation erhalten wir in den Pastoralbriefen. Schon die Adressaten derselben, Timotheus und Titus, erscheinen als Lehrer und Bevollmächtigte des hl. Paulus, welcher sie unter Gebet und Händeauflegung[4] als seine Stellvertreter in den Gemeinden eingesetzt hat. Daher legt er dem Timotheus die „Verkündigung auf, gemäß den Weissagungen, die auf ihn hinweisen" (1 Tim 1, 18). Timotheus darf die „Gnadengabe" nicht vernachlässigen, welche in ihm ist mit Auflegung der Hände des Presbyteriums (4, 14), durch Handauflegung des Apostels (2 Tim 1, 6). Kraft dieses Amtes wird er auch beauftragt, für die Einsetzung der Bischöfe besorgt zu sein, damit er, falls der Apostel selbst nicht komme, wisse, wie er im Hause Gottes zu verkehren habe, welches die Kirche ist, eine Säule und Grundfeste der Wahrheit (1 Tim 3, 15). In welcher Weise dieselben zu berufen seien, gibt der Apostel mit den Worten an: „Lege keinem vorschnell die Hände auf, und mache dich nicht fremder Sünden schuldig" (5, 22). In gleicher

---

[1] Vgl. Leo I., Serm. 1 2.

[2] 13, 7 17 24. Vgl. Apg 15, 22; 2 Chr 31, 13; 3 Esr 5, 68 70. Vgl. Gebhardt-Harnack, Hermae Pastor, 1877, 21, not. 6 (ad Vis. 2, 2, 6). Stahl (Patristische Untersuchungen, 1901, 42 ff) bezieht mit Hilgenfeld die Vorsteher des Klemensbriefes auf die weltlichen Machthaber.

[3] Wrede, Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe, 1891, 10 ff. Dagegen Lemme: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 462; 459 Anm. 1, gegen Pfleiderer, Urchristentum 417, der bei Klemens noch die Idee des allgemeinen Priestertums finden will. Vgl. auch Batiffol, L'église naissante: Revue bibl. 1895, 473 ff; Études d'histoire 225 ff 267 ff. Dieser geht mit de Smedt, Duchesne u. a. vom Presbyterat ohne sazerdotalen Charakter aus. Ebenso Sohm, Kirchenrecht 93 ff 103 ff, aber doch charismatisch 108 ff. Vgl. Butler, The apostolic age; Hort, Duchesne, Weizsäcker: Dublin Review, July 1897, 41 ff.

[4] Diese war bei den Juden zur Übertragung des richterlichen Amtes üblich (Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II[3] 199).

Weise fordert Paulus den Titus auf, in den einzelnen Städten auf Kreta Presbyter einzusetzen, wie er ihm befohlen habe (Tit 1, 5). Zugleich gibt er die erforderlichen Eigenschaften für den Presbyter und Bischof an. Jedenfalls ist hier der monarchische Episkopat schon vorausgesetzt.

Diese Angaben wie die der Apostelgeschichte über die Presbyterien machen es wahrscheinlich, daß die Apostel weder die griechische Städteverfassung oder die Gerusien, noch die jüdische Presbyterialverfassung einfach zum Vorbilde genommen haben. Die jüdischen Gemeinden in Palästina hatten *πρεσβύτεροι* oder *ἄρχοντες* als Gemeindevorsteher, aber auf den römischen Grabinschriften kommt nirgends der Titel *πρεσβύτερος* oder ein ähnlicher vor. Die *ἄρχοντες* bilden den Ausschuß der Gerusie. Die Handauflegung war ein gebräuchliches Symbol der Übertragung der richterlichen und priesterlichen Gewalt. Diese Parallele beweist aber nicht nur, daß in den Pastoralbriefen die Disziplinargewalt auf die ordinierten Presbyter beschränkt und der Klerus von den Laien unterschieden wird [1], sondern auch, daß Paulus ein bleibendes Amt geschaffen, nicht bloß einen zeitweise auszuübenden Auftrag dem Timotheus und Titus gegeben hat, obwohl zuzugeben ist, daß die Namen noch etwas Flüssiges an sich trugen. Es folgt aber auch hieraus, daß der Presbyterat nicht ursprünglich ein Ehrenname für die Erstlinge der Bekehrten (*ἀπαρχή*), die Wohltäter und Patrone (*προστάτης*) ohne priesterlichen Charakter war, obgleich es wahrscheinlich ist, daß man solche Leute zum rechtlichen und liturgischen Amte des Episkopates erwählte, so daß man die *πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες* der Apostelgeschichte, die *πρεσβ. προεστῶτες* der Pastoralbriefe, die *ποιμένες* des ersten Petrusbriefes, die *ἡγούμενοι* des Hebräerbriefes und die *προιστάμενοι* des Römer- und Thessalonicherbriefes erhielt. Diese Bezeichnungen setzen für den Presbyterat mehr als einen bloßen Ehrentitel voraus, wenn sie auch eine Funktion der Regierung erkennen lassen, die dem einfachen Presbyterat hinzugefügt wurde, so daß der Presbyterat als ursprüngliche Einhüllung erscheint [2].

Die Unterscheidung der Namen war noch nicht streng durchgeführt [3] — nennt doch Irenäus noch die Bischöfe Presbyter —, aber der

---

[1] Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, 1889. Loofs: Stud. u. Krit. 1890, 632. Gegen Löning Harnack: Theol. Lit.-Ztg 1889, Nr 17. Die Hatch-Harnacksche Theorie ist aber fast allgemein aufgegeben. Clemen: Theol. Lit.-Ztg 1897, Sp. 588. Sohm (Kirchenrecht 44 Anm. 44) sucht gegen Holtzmann, Kühl, Weizsäcker alles auf das Charisma zurückzuführen.

[2] Batiffol, Études 265.

[3] Chrys., Hom. in ep. ad Phil. 1, 1. Döllinger, Christentum 301 ff. Hagemann, Römische Kirche, 1864, 677. Möhler, Einheit 203 ff. Sohm, Michiels, Baltus, Ermoni u. a. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen 173 ff. Mit Duchesne vor Ignatius kein sicheres Zeugnis. Mit Jacquier im

sachliche Unterschied nicht bloß hinsichtlich des Timotheus und Titus, sondern auch zwischen Bischöfen und Presbytern überhaupt wird doch wieder mehr und mehr anerkannt. Die Episkopen und Diakonen repräsentieren den Presbytern gegenüber nicht eine eigene Organisation, die erst später aufkam. Denn bei Zusammenstellungen beider stehen in der Heiligen Schrift die Bischöfe immer ebenso voran wie in den früheren Zusammenstellungen der Ämter die Apostel[1]. An den beiden einzigen Stellen, wo die Pastoralbriefe den Ausdruck „Bischof" gebrauchen, steht derselbe im Singular (1 Tim 3, 2. Tit 1, 7), obwohl bei Titus vorher und später von Presbytern die Rede ist. 1 Tim 5, 17 zeigt unverkennbar eine Gliederung mit „monarchischer Spitze", die bei dem Episkopat in den Gemeinden trotz der Mehrzahl überhaupt nicht fehlen konnte. Wahrscheinlich kommt die Vertauschung der Namen von dem Gebrauche her, die Bischöfe aus den mit priesterlicher und bischöflicher Gewalt ausgerüsteten Presbytern zu entnehmen (Presbyterium, 1 Tim 4, 14 und bei Ignatius). Hieronymus berichtet, die alexandrinischen Bischöfe von Markus bis auf Herakles und Dionysius seien immer von den Presbytern aus ihrem Gremium gewählt worden[2]. Presbyter sei der Name des Alters, Bischof der Name der Würde. Deshalb werde in den Briefen an Timotheus und Titus von der Ordination des Bischofs und Diakons gesprochen, aber vom Presbyter geschwiegen, weil er im Bischof enthalten sei. Was Aaron, seine Söhne und die Leviten im Alten Testament, das sind die Bischöfe, Presbyter und Diakonen im Neuen Testament. Übrigens weiß der Zeitgenosse Origenes nichts von einem solchen Wechsel in Ägypten. Der Ambrosiaster bemerkt zu Eph 4, 11 (und 1 Tim 3, 8), der erste Priester sei Bischof genannt worden; weil aber die späteren Presbyter des Primats oft unwürdig gewesen seien, habe ein Konzil bestimmt, daß die Presbyter nicht

---

1. Jahrhundert an der Spitze der Gemeinden ein Kollegium, dessen Glieder bald Presbyter bald Episkopen genannt wurden. Präsident war ein Apostel oder Prophet. Der Bischof des 2. Jahrhunderts hat den Apostel, Propheten und Lehrer absorbiert.

[1] Michiels, Ursprung des Episkopats 420 ff. Die neuen Kirchen wurden einem Kollegium von Priestern zweiter Ordnung anvertraut, die hinsichtlich der Leitung gleichsam Bischöfe waren und unterschiedslos Presbyter oder Bischöfe genannt wurden. Die ersten Nachfolger der Apostel waren zwar Bischöfe, ahmten aber das Reiseleben der Apostel nach, so daß die Regierung der Gemeinden vielfach den Presbytern verblieb. Erst als jene Residenz hielten, trat der Unterschied hervor. Noort, De eccl. 33 f.

[2] Ad Tit. 1, 7. Ep. 146 ad Evang. Wilmers, De eccl. 330 ff. Gore, On the ordination of the early bishops of Alexandria: The Journal of theol. Studies 1902, Jan.

der Reihe nach vorrücken, sondern der würdigste zum Bischofe gewählt werden solle[1]. Früher seien die Bischöfe auch Apostel genannt worden.

Freilich kann daraus noch nicht geschlossen werden, daß die Bischöfe einen dem Wesen nach höheren Stand bilden, aber immerhin folgt hieraus, daß sie eine besondere, bevorzugte Stellung an der Spitze des Presbyteriums in der Leitung der Gemeinde einnahmen und die Presbyter ihnen untergeordnet waren. „Der Bischof erscheint hier nicht mehr als ein Verordneter der Gemeinde (!), sondern als eingesetzt durch apostolische Autorität und ausgerüstet mit göttlicher Vollmacht." [2] Indem aber die direkten Nachfolger der Apostel diese Bischöfe aufstellen und mit Zustimmung der Gemeinde[3] weihen, erteilen sie ihnen die Gnadengabe, welche sie selbst von den Aposteln empfangen haben. Insofern sind also auch diese Bischöfe Nachfolger der Apostel. Für den Beweis der apostolischen Kirche kommen aber die Inhaber der von den Aposteln in ihren Hauptkirchen eingesetzten Nachfolger vor allem in Betracht. Die Pastoralbriefe sind auch hierfür von großer Bedeutung. Denn während die Apostelgeschichte nur das Verhältnis des Apostels und Bischofes Jakobus zu dem Presbyterium und der Gemeinde darstellt, geben die Pastoralbriefe die Verhältnisse in der zweiten Generation. Wollte man auch mit Löning die Episkopalverfassung aus der jerusalemitischen Gemeinde, die beim Auszug nach Pella den Simeon zum Bischof wählte, ableiten, so hätte man doch nur die unmittelbare Nachfolge im Apostolat. Nur wenn die grundlegende monarchische Organisation seiner Kirche vom Herrn selbst getroffen worden ist, läßt sich die weitere Ausbildung erklären. Denn „es ist eine dogmengeschichtliche Tatsache von allergrößter Bedeutung, daß die katholische Kirche des endenden 2. Jahrhunderts sich als legitime Inhaberin der apostolischen Tradition ansieht und von folgenschweren Veränderungen . . . nichts weiß".[4] Insbesondere weiß sie davon nichts, daß den Bischöfen und

---

[1] Langen, Das Neue Testament bei den Kirchenvätern, 1874, 123 f; Römische Kirche I (1881) 79 ff. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 614. Harnack, Chronologie I (1897) 194 ff. Petav., Dissert. eccl. 1, 1 2; De eccl. Hier. 1, 4. Pesch, Praelectiones dogmaticae I[3] 197 ff. Batiffol, L'église naissante 498.

[2] Schenkel, Das Charakterbild Jesu, 1864, 165. Holtzmann, Pastoralbriefe 219. Sohm (Kirchenrecht 92) bezeichnet als Hauptverdienst von Hatch, daß er die Lehre von der Identität der Bischöfe und Presbyter erschüttert habe. Hierin stimmt Clemen (Theol. Lit.-Ztg 1897, Sp. 588) zu, verwirft aber mit Löning jene Theorie und wahrt gegen Löning in den Pastoralbriefen den monarchischen Episkopat.

[3] Dunin-Borkowski: Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, 248 ff.

[4] Loofs: Stud. u. Krit. 1890, 651. Köstlin, Realenzykl. X[3] 325 ff. Lange: Stud. u. Krit. 1898, 431 ff.

Presbytern erst die Stellung zur Eucharistie die geistliche Gerichtsbarkeit gegeben habe (Sohm).

15. Was sich also von vornherein vermuten ließ, das hat sich uns aus der Heiligen Schrift bestätigt, die Apostel konnten und wollten die ihnen anvertraute Herde nicht ohne Hirten, die Kirche nicht ohne Lehrer und Vorsteher lassen. Sie lebten in ihren Nachfolgern fort. Die Kirche ist daher apostolisch, insofern sie auf dem Fundamente der Apostel und Propheten erbaut ist und insofern das apostolische Amt in ihr fortdauert. Dies war durch die lebendige Organisation als so selbstverständlich gegeben, daß man sich um keinen Beweis umzusehen hatte. Nur wenn Streitigkeiten und Spaltungen entstanden, mußten die Gläubigen an diese von Gott gewollte Einrichtung erinnert, durch die Autorität des Amtes zur Einheit und zum Gehorsam gemahnt werden. Dazu war aber schon einem der ersten Nachfolger des hl. Petrus Gelegenheit und Veranlassung geworden.

Kurz und bündig faßt Klemens von Rom die Bedeutung des apostolischen Amtes in die Worte zusammen: „Die Apostel sind uns durch Jesus Christus als Prediger des Evangeliums geschickt worden, Jesus Christus ist von Gott geschickt worden. Christus ist also von Gott, und die Apostel sind von Christus; und beides ist wohlgeordnet nach dem Willen Gottes geschehen. . . . Indem sie also auf dem Lande und in den Städten predigten, haben sie ihre Erstlinge, nachdem sie dieselben durch den Geist geprüft, zu Bischöfen und Diakonen derer, welche glauben sollten, aufgestellt.“ [1] Hier interessiert uns weniger das formale Prinzip für die Überlieferung der Lehre, als vielmehr das sachliche Prinzip für die Autorität und das Amt. Klemens dehnt den Ausspruch des Herrn: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“, um eine entscheidende, aber notwendige Stufe weiter aus. Die Apostel teilen die Gabe, welche sie empfangen haben, andern mit. Sie haben erkannt durch unsern Herrn Jesus Christus, daß Streit über den Namen des Episkopats entstehen werde. Deshalb haben sie, mit vollkommener Voraussicht ausgerüstet, die Vorausgenannten aufgestellt und ihnen die Ordination gegeben, damit, wenn sie selbst hinübergegangen wären, andere bewährte Männer ihren Dienst übernähmen [2].

---

[1] I ad Cor. 42. Stahl (Patrist. Untersuchungen 34 ff) will hier die evangelisierende Aufgabe der Nachfolger aus *μελλόντων πιστεύειν* ableiten. Die *διάκονοι* seien nicht Armenpfleger, noch Diener des Bischofs, sondern des Wortes (Apg 20, 17 ff. Tit 1, 5 ff), und *ἐπίσκοπος* komme nicht von *ἐπισκοπεῖν*, sondern von *ἐπισκέπτεσθαι*.

[2] I ad Cor. 44. Zu *ἐπινομή* (Ordination?) vgl. Sohm (a. a. O. 82 Anm. 4), der es von der Verteilung der eucharistischen Gaben, dem Hauptgeschäfte der Bischöfe,

„Beachtenswert ist, daß Klemens für die von ihm geforderte Gemeindeorganisation nicht bloß auf die staatlich-militärische Organisation als Analogie verweist, sondern die gesetzliche Anordnung Christi geltend macht. Durch diese Auffassung, daß das Verhältnis von Autorität und Gehorsam im Heere Christi auf der Gesetzgebung Christi beruhe, rückt die Idee des Amtes schon unter den dogmatischen Gesichtspunkt der göttlichen Einsetzung des Kirchenamtes.“ [1] Daß die Apostel die „Erstlinge“ wählten (vgl. 1 Kor 16, 15), spricht nicht gegen den amtlichen Charakter.

Neben den Bischöfen preist Klemens die Presbyter selig, zweimal als bejahrte Leute, sonst als Amtspersonen. Diese haben den Weg vorher durchlaufen und die Auflösung erlangt. Sie können ihrer Stelle nicht mehr enthoben werden, wie einzelnen, die in Korinth ihren Dienst gut versehen haben, widerfahren ist. Zwar streitet man sich noch darüber, ob Klemens das Wort Bischof und Presbyter (Bischöfe und Diakonen) promiskue gebrauche, und ob Episkopus auch in Rom der Amtstitel der Mitglieder des Gemeindevorstandes gewesen sei. Man glaubt, der bischöfliche Stuhl zu Korinth sei damals erledigt gewesen, weil Klemens nur der Vorsteher und Presbyter gedenke [2]. Allein wir finden bei Klemens nicht bloß eine Gemeindevertretung der Presbyter, deren Mitglieder diesen Ehrentitel führen, und ein leitendes Amt in den Aufsehern, den Episkopen der Gemeinde, und zwar als einer Mehrzahl gegeben [3], sondern es bietet auch die apostolische Einrichtung die Voraussetzung hierfür. Wir haben es mit einer apostolischen Institution für den amtlichen Charakter der Presbyter zu tun. Denn es wird zugegeben, daß in den Pastoralbriefen dasselbe Verhältnis wie im Klemensbriefe und im Pastor Hermä, welcher die Ämter der Apostel, Bischöfe, Lehrer, Propheten, Diakonen aufzählt, vorhanden sei, obwohl 1 Tim durch das Charisma für das Amt, durch die

---

deutet. Ob der Dienst der Apostel (Rothe, Döllinger, Brüll u. a.) oder der Bischöfe und Diakonen (Funk, Gebhardt, Harnack) gemeint sei, ist strittig. Vgl. Brüll: Theol. Quartalschr. 1876, 434 ff; 1879, 248 ff. Scherer, Der Klemensbrief, 1904, 241 ff.

[1] Lemme: Neue Jahrb. 1892, 451 ff. Sohm, Kirchenrecht 24 f. Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste dogmatisch untersucht: Katholik 1895 II 385 ff, folgert daraus, daß nach „göttlich-apostolischem“ Recht die Nachfolge für die Bischöfe und den Papst durch Wahl zu geschehen hat. Vgl. Sägmüller: Theol. Quartalschr. 1903, 254.

[2] Döllinger, Christentum 311 ff. Speil, Die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protestantischen Polemik, 1865, 91 f. Probst, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrhunderten, 1872, 400 f.

[3] Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 613 ff. Sohm a. a. O. 166 ff. Dagegen Wrede, Untersuchungen 1 ff. Brüll a. a. O. 454.

Händeauflegung des Presbyteriums eine fortgeschrittene Auffassung zeige. Der Pastor Hermä eröffnet bereits eine Polemik gegen die herrischen Vorsteher der Kirche. Zwar finden sich die Presbyter nicht in der Aufzählung der Ämter, aber sie erscheinen doch als vor den Propheten bevorzugter Stand der Vorsteher unter dem Bischofe in der Gemeinde. Der römische Klemens erscheint bei ihm „offenbar schon in bischöflicher Stellung“ [1], wie bei Irenäus und Tertullian.

Wohl setzt Klemens die Bischöfe mehr zum Kult (Liturgie) in Beziehung (44, 4), der aber nicht einfach gleich Seelsorge, hütende Diakonie genommen werden kann. Allein daraus folgt nicht, daß er den Bischöfen die „Lehrbefugnis“ absprechen wollte. Im Gegenteil ist der ganze Brief die Ausübung einer bischöflichen Lehr- und Amtstätigkeit. Auch der Epheserbrief kennt neben den Aposteln Lehrer und Hirten (Bischöfe), und doch wird man nicht behaupten wollen, daß die Apostel keine Lehrer gewesen seien (1 Kor 12, 38). In den Pastoralbriefen wird Timotheus besonders aufgefordert, die Hinterlage des Glaubens unverfälscht zu bewahren. Kennt aber Klemens bereits die geistige Leitung und sittliche Aufsicht als Pflicht der von den Aposteln eingesetzten Bischöfe, betrachtet er die „göttliche Mission zur geistigen Gemeindeleitung“ als das Wesen des bischöflichen Amtes, so liegt hierin doch ein hinlänglicher Grund, in Klemens den wahren Ausleger des Neuen Testamentes über den Charakter der apostolischen Hierarchie anzuerkennen. Wir finden bei ihm gerade die Konsequenzen des apostolischen Prinzips. „Eine gewisse Doktrin von der successio apostolica“ wird auch zugegeben [2], nur sei dieselbe „vermöge einer unvermeidlichen Konzession an die Tatsachen“ darin lückenhaft, daß die Nachfolger der Apostel nicht wieder ihre Nachfolger einsetzen. Auf Grund dieser Theorie erkläre es Klemens für „nicht geringe Sünde“, Presbyter abzusetzen. Er scheine für sich selbst in Rom zu fürchten!

16. Herrscht hierüber auch eine große Meinungsverschiedenheit, so erklärt sich dieselbe gewiß zu einem Teil daraus, „daß in die Bildung derselben (der Vorstellungen) eine bewußte oder unbewußte Übertragung späterer Ein-

---

[1] Lipsius in Schenkels Bibel-Lexikon III 23. Sohm a. a. O. 172. Schwane, Dogmengesch. I 445. Funk, Patres apost.[2] 431 (Vis. 2, 4). Iren., Adv. haer. 3, 1. Tert., De praescr. 32. Réville, La valeur du témoignage du Pasteur d'Hermas, 1900: noch kein monarchischer Episkopat.

[2] Lemme a. a. O. 396 f; 458 gegen Wrede a. a. O. 25, der die dogmatische Auffassung des Amtes und die Lehrtätigkeit der Episkopen bestreitet; 460 gegen Löning, der auch in Rom Episkopus als Amtstitel annimmt. Sohm (a. a. O. 94 ff) gibt den Presbytern nur eine Ehrenstellung. Die „bestellten Alten“ 54, 2 seien die Episkopen. 116 gegen die herrschende Ansicht von einem „Bischofskollegium“.

richtungen stattgefunden hat" [1]. Aber auf diese Weise konnte es auch geschehen, „daß man in der Ordnung dieser Zeit bald den vollen Episkopat, bald Presbyterien, endlich auch reine Gesellschaftsdemokratie zu finden glaubte", wenn man neben späteren Einrichtungen sich spätere Erfindungen im Widerspruche mit den alten Einrichtungen und der geschichtlichen Entwicklung zum Maßstab nahm. Wird doch von den Kritikern geraten, lieber den Schleier über diesem wichtigsten Punkt der Verfassungsentwicklung zu lassen. Denn „die Frage, wie aus der kollegialen Gemeindeleitung eine monarchistische geworden ist, wird, wenn nicht neue Quellen gefunden werden sollten, ungelöst bleiben" [2].

Eine so verschiedenartige Deutung zeigt freilich, daß die Quellen der Vermutung ein „weites Feld" lassen oder, wie Wrede sagt, daß man für das zerstreute, lückenhafte und vieldeutige Material auf Kombination angewiesen ist. Das Urteil über eine einzelne Quelle wird von der Gesamtauffassung oder von dem „eigentümlichen Bild der Geschichte" abhängen. Ob man aber diesem Bilde, das wieder aus denselben Quellen konstruiert wird, gerecht wird, indem man dem Klemens Fiktionen unterschiebt, dürfte kaum fraglich sein. Wie konnte Klemens den streitsüchtigen Korinthern mit der Autorität der Bischöfe entgegentreten, wenn er zuvor den Episkopat auf die Apostel zurückführen mußte, um ein unverletzliches Recht der Bischöfe zu haben? Sollten die Korinther so kurzsichtig gewesen sein, daß sie vierzig Jahre nach der Abreise des Apostels aus ihrer Mitte von dieser wichtigsten der kirchlichen Einrichtungen gar nichts Sicheres mehr wußten? Es mußte doch leicht sein, die Reihe ihrer Bischöfe bis zu Paulus hinauf zu verfolgen. Klemens trägt auch gar kein Bedenken, sie an die Apostelfürsten und an den ersten Korintherbrief zu erinnern. Liegen wirklich die Dinge so unklar, so läßt sich auch in diesem Brief kein Symptom des Kampfes gegen die Nachwirkungen apostolischer Freiheit hinsichtlich der Verfassung erkennen. „Eine brüchige Lehre apostolischer Sukzession aus einer Gemeinde nicht apostolischer Gründung" hätte in „einer Gemeinde apostolischer Stiftung die wirklich apostolische Gepflogenheit" (Lemme) nicht verdrängen können.

Dasselbe gilt aber gegen diejenigen, welche aus Klemens und der Lehre der Apostel die Folgerung ziehen, daß Episkopen und Diakonen nur primäre

---

[1] Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 584.

[2] Loofs: Stud. u. Krit. 1890, 651. Stahl (Patrist. Untersuchungen 50) findet im Klemensbrief eine grundsätzliche Ablehnung alles Beamtentums und die Forderung absoluter Gleichstellung aller Christen unter Verwerfung der gemeindlichen Unter- und Überordnung! Hier und bei Ignatius nur seelsorgerliche Leitung, keine hierarchischen Zwecke! (S. 66 82 ff 87 ff 202 ff 212 ff.)

Kultusbeamte waren, und meinen, erst durch die gnostische Krisis sei eine feste Organisation erreicht und die apostolisch-bischöfliche Verfassung begründet worden[1]. Diese haben noch den Klemens selbst gegen sich, welcher jedenfalls die apostolische Einsetzung der Bischöfe lehrt. Es gibt denn auch Loofs, der Löning vorwirft, daß er sich bei Besprechung des *οὖν* in der Apostellehre 15, 1 (Wählet also Bischöfe und Diakonen) durch katholische Vorstellungen von liturgischen Funktionen habe das Konzept verrücken lassen, zu, daß die Episkopen doch nicht bloß Kultbeamte gewesen seien; schon die offenbar alte Zusammenstellung von *ἐπίσκοπος* und *ποιμήν* weise auf eine Aufsicht hin. Sie seien Kultbeamte erst geworden.

In den ignatianischen Briefen (Kap. 110) ist sicher die bischöfliche Verfassung fest begründet und der apostolisch-göttliche Ursprung derselben bestimmt vorausgesetzt. Ein förmlicher Beweis wird gar nicht für nötig erachtet[2]. „Die monarchische Stellung des Bischofs steht dem Antiochener unbezweifelt fest“, bemerkt selbst Stahl. Wohl betont Ignatius die Bedeutung des Bischofs für die Einheit, den Frieden und die Eintracht der Gemeinde, aber er begründet diesen Zweck durch die göttliche Einsetzung der Bischöfe und ihre Vollmacht zur Abhaltung der Liturgie und Leitung der Gemeinde. Sie sind Nachfolger der Apostel und Christi Stellvertreter. Man soll die Diakonen verehren wie Jesus Christus, den Bischof als Bild des Vaters, die Presbyter als Senat Gottes und Rat der Apostel. Diese Briefe reichen aber nur in den Anfang der Gnosis und bieten bereits die „katholische Verfassung“ „als ein kirchliches Ideal, das schon in der Verwirklichung begriffen war“. Entspricht es nicht dem „Bilde der Geschichte“ mehr, wenn wir eine volle Ausbildung des von Paulus gegebenen Grundes annehmen, als wenn wir eine von Klemens in Rom ausgehende Neuerung voraussetzen? Daraus, daß Ignatius im Briefe an die Römer den Bischof

[1] I Clem. 40—44. Doctr. ap. 15, 1. Harnack, Dogmengesch. I² 155 Anm. 1; Theol. Lit.-Ztg 1889, Nr 17. Loofs a. a. O. 630 f. Dagegen Sohm, Kirchenrecht 13 82 ff. Er bemerkt S. 14 Anm. 20, daß die von ihm dargestellte „herrschende Lehre“ auf Ritschls altkatholischer Kirche beruhe. Ein Fortschritt über Ritschl hinaus sei namentlich durch Harnack im Anschluß an die Apostellehre in Bezug auf drei Punkte gemacht worden: 1. Die Vorstellung von der Vorbildlichkeit der Synagoge ist beseitigt; 2. die hohe Bedeutung des charismatischen Lehramts (Apostel, Propheten, Lehrer) ist erkannt worden; 3. die Gleichsetzung von Presbytern und Episkopen ist in Frage gestellt worden.

[2] Ad Philad. Inscr. 1, 1; 2, 1; 3, 2; 5, 1. Ad Magn. 6, 7. Ad Trall. 2, 3. Ad Eph. 3. Vgl. Brüll, Der Episkopat und die ignatianischen Briefe: Theol. Quartalschr. 1879, 248 ff. Langen, Römische Kirche I 96 f. Sohm a. a. O. 184 200. Über Polykarp vgl. Zahn und Funk zu 5, 3. Harnack, Mission 300 ff. Goltz, Ignatius von Antiochien, 1894, 77 ff. Gobet, De l'origine divine de l'Épiscopat, 1898, 67 ff.

nicht nennt, folgt nicht, daß in Rom der monarchische Episkopat noch nicht vorhanden gewesen ist. Er kann sich überhaupt keine Gemeinde ohne Bischof denken. Römern wollte er keine Vorschriften geben.

17. Es ist gewiß nicht zu bestreiten, daß die Einrichtungen in der apostolischen Zeit noch etwas Unfertiges, Flüssiges hatten. Aber sie konsolidierten sich, je näher das Ende der Apostel rückte, je weiter die Kirche sich ausdehnte. Freilich mußte die Autorität der Vorsteher wachsen, nachdem es keine Apostel mehr gab und die Gemeinden auf sich selbst gestellt waren, aber das Wachstum setzt eine Pflanzung voraus. Von wem konnte diese gesetzt sein, wenn nicht von den Aposteln? Die Eifersucht hätte von selbst entgegengewirkt, wenn einzelne, Bischöfe, sich über das Kollegium der Presbyter hätten erheben wollen, ohne daß im apostolischen Amte eine Berechtigung dazu gegeben war. Wie hätte Klemens mit der „judenchristlichen" Gemeinde auf Grund göttlichen Rechtes den Unterschied zwischen Klerus und Laien (40, 4) und die Unabsetzbarkeit der Presbyter den „heidenchristlichen" Korinthern zur Beobachtung einschärfen können, wenn sie vorher in der „apostolischen Freiheit" das Gegenteil geübt hätten? Wie wäre es möglich gewesen, daß sich in den Ignatianen „bereits eine tiefe Kluft zwischen dem Klerus und den Laien aufgetan", wenn nicht in Kleinasien die Hierarchie bis auf die Apostel hinaufgereicht hätte? Apokalypse, Ignatius, Irenäus[1] weisen hier auf Johannes zurück, wie anderwärts die paulinischen Briefe den apostolischen Ursprung bezeugen. Warum sollte Paulus den Unterschied zwischen Volk *(λαός)* und Fürsten und Priestern im Alten Bunde aus seinen Gemeinden verbannt haben? Die Charismen allein reichen für die apostolische Zeit nicht aus und ihr Erlöschen ist nicht der „Ursprung" des Episkopats.

„Es ist nicht richtig", sagt selbst Schäfer, „schon in dem Episkopat als solchem ein falsches hierarchisches Prinzip zu sehen und deshalb die Verfassung der nachapostolischen Kirche eines Abfalls von der apostolischen zu beschuldigen. Im Gegenteil bietet die letzte apostolische Zeit Anknüpfungspunkte und Keime für denselben. Ohne diese Voraussetzungen ist seine Entstehung gar nicht zu begreifen."[2] Selbst diejenigen, welche die Ursache des Katholizismus in der Not der Zeit, in der Geistesabnahme, im Verfall der Liebe und des Glaubens suchen, müssen zugeben, daß derselbe auch

---

[1] Gutjahr, Glaubwürdigkeit des irenäischen Zeugnisses über die Abfassung des vierten Evangeliums, 1904, 165 ff.

[2] Th. Schäfer: Zöcklers Handbuch III 586. J. Nitzsch, Eine protest. Beantwortung der Symbolik Möhlers, 1835, 210. Sohm, Kirchenrecht 160 ff 167 f. Tschackert, Evangelische Polemik 19. Dagegen Döllinger, Christentum und Kirche 315 ff.

in der praktischen Urkraft, im Darstellungstriebe des Christentums, in der gemeinschafthaltenden Geistesstärke einzelner großer Christen begründet sei. Und dies alles soll sich ohne Christi Willen und Anordnung so ausgebildet haben? „Liebe und Gehorsam", sagt Dobschütz, „das sind die beiden Pole, um welche sich das christliche Leben dieser Kreise bewegt. Jene, in der ersten Zeit ganz im Vordergrund stehend, weist uns unmittelbar zurück auf die Kerngedanken des Evangeliums: hier ist Jesus der Lehrer gewesen für Johannes wie für Paulus. Der Gehorsam, durch Ignatius in den Vordergrund geschoben, zeigt dagegen den Geist der späteren Entwicklung; er weist über sich hinaus auf die Organisation der katholischen Kirche. Merkwürdig, daß wir beide vereinigt schon in jenem römischen Gemeindeschreiben nach Korinth fanden, das von diesem johanneischen Kreise offenbar ganz unberührt ist. Wir konstatieren wiederum, daß der gleiche Geist, wenn auch in sehr verschiedener Weise wirksam, ganz ähnliche Anschauungen und Zustände schafft." Merkwürdig allerdings. In der griechischen und römischen Verfassungsgeschichte sucht man durch Rückschlüsse aus den bestehenden Ämtern die Vorgeschichte zu erforschen, in der christlichen Verfassungsgeschichte soll dies nicht erlaubt sein.

Sohm setzt wenigstens die Ausbildung des Bischofsamtes in das Jahr 60 und läßt den ersten Klemensbrief der urchristlichen Verfassung ein Ende machen. Danach mag man es beurteilen, wenn von Tschackert u. a. „die Entstehung der bischöflichen Priesterherrschaft seit dem Ende des 2. Jahrhunderts, in der alten katholischen Kirchenverfassung, und noch mehr im späteren Papsttum ein Bruch mit der Verfassung der christlichen Gemeinden des apostolischen Zeitalters" genannt wird. Der Montanist Tertullian kann nicht maßgebend sein mit der „Führerrolle" der Presbyter in der Ekklesia und dem Ehrensitz bei der Eucharistie. Wenn noch Hieronymus gegen die Überhebung der Bischöfe eifert[1], so ist sein leidenschaftliches, auch von Luther verwertetes Urteil aus dem heftigen Streit mit dem weltstädtischen Klerus zu erklären. An andern Stellen bezeichnet er die Bischöfe als die Lichter der Kirche, als die Stellvertreter und Nachfolger der Apostel und anerkennt, daß die Firmung und Ordination Sache des Bischofs sei[2].

[1] Tert., De exhort. cast. 7. Hier., Ad Titum 1, 7. Ep. 69 ad Ocean. 3. Ep. 146 ad Evang. 1. Vgl. Pseudo-Aug., Quaest. ex utroque Test. 9, 101. Sohm a. a. O. 154. Oben S. 135. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 175 f. Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, 231 ff.

[2] Ep. 101. Dial. adv. Lucif. 5. Ep. 14, 3; 41, 3. Vgl. Langen, Das Neue Testament 123 f. Zöckler, Hieronymus, 1865, 439 f. Dunin-Borkowski: Histor. Jahrb. 1900, 221 ff. Gore, On the ordination of the early bishops of Alexandria: The Journal of theol. Studies, 1902, Jan. Sanders, Études sur S. Jerôme, 1903. Artic. Smalc. Ap. II 65 ff 352.

„Die Kirche besteht aus vielen Graden, zuletzt wird sie durch die Diakonen, Presbyter und Bischöfe abgeschlossen." Dieses schwankende Verhalten des Hieronymus ist aber vereinzelt. Es hat auf die kirchlichen Kanones nicht eingewirkt. Erst seit dem 7. Jahrhundert wurden die Bemerkungen des Hieronymus wieder aufgefrischt und erweckten den Schein einer alten Tradition. Besser wird dieser Theodoret gerecht, der für die apostolische Zeit Episkopen und Presbyter gleichstellt, während die damaligen mit der Weihegewalt ausgerüsteten Einzelvorsteher der Provinzen Apostel genannt worden seien.

III. Die apostolische Sukzession.

18. Die Väter waren gegen den Nachweis der apostolischen Sukzession für das bischöfliche Amt durchaus nicht so gleichgültig, wie behauptet wird. Sie haben einen um so größeren Nachdruck darauf gelegt, als die Gnostiker und Montanisten den ganzen Bestand der Kirche angegriffen und sich, mit Ausnahme des Marcion, für ihr Vorgehen auf eine geheime apostolische Tradition berufen, aber nicht erst zu diesem Zwecke die apostolische Sukzession erfunden haben. Wie die Apostel der Kirche vorangingen und nicht erst durch sie geworden sind, so war die Apostolizität das Prinzip für die ganze einheitliche Entwicklung der Kirche. Die Apostel waren der Einheitspunkt der apostolischen Kirchen, ohne apostolische Nachfolger wäre die nachapostolische Kirche in lauter Sekten zerfallen. Das „es steht geschrieben" und „es ist überliefert" hätte der Schwärmerei und der Kritik gegenüber ohne sichere Nachfolge und Organisation nicht ausgereicht.

Durch die geschichtlichen Beweise der Apologeten des 2. Jahrhunderts sind wir auch in den Stand gesetzt, für einzelne apostolische Kirchen die Sukzession nachzuweisen. Am leichtesten ist dies für die römische Kirche durchzuführen, welche auch die Apologeten zum Beweis am liebsten auswählten. Über die römische Kirche erfahren wir von Hegesipp, welcher auf seinen Reisen in den einzelnen Kirchen den Stand der Lehre kennen lernen und die apostolische Sukzession (*διαδοχὴν ἐποιήσαμεν*) in den Hauptkirchen feststellen wollte und in Rom unter Anicet[1] (156) die Bischofsliste anfertigte, sowie übereinstimmend von Irenäus († 202) im Unterschiede von den späteren Papstkatalogen[2], daß der erste Bischof nach den Aposteln

---

[1] Chapman: Rev. Bénéd. 1904, 246. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen I (1897) 373 ff. Weizsäcker, Realenzykl. VII³ 533 ff. Dagegen bestreitet Harnack die Aufstellung einer Liste durch Hegesipp. Ob wir dieselbe noch besitzen, ist zweifelhaft.

[2] Vgl. Kirchenlexikon IX² 1424 ff; Realenzykl. IV³ 163. Chapman a. a. O. 1901, 399 f; 1902, 13 ff 144 ff.

(Petrus und Paulus) Linus gewesen sei. Auf Linus folgte Anakletus, auf diesen Klemens etwa im Jahre 79 oder 80, der Verfasser des oben besprochenen Briefes an die Korinther, in welchem sich die Berufung auf das Martyrium der Apostelfürsten in Rom und die Erinnerung an die Wirksamkeit des Paulus in Korinth finden. Hegesipp bemerkt noch, er habe auf seinen Reisen allenthalben dieselbe Verfassung, Sukzession und Lehre gefunden. „Die Sicherheit der rechten Lehre beruht auf der Bischofsfolge und der Übereinstimmung der Städte."

Eusebius[1] gibt für Antiochien als den ersten Bischof nach Petrus den Evodius an, dem Ignatius folgte. In Jerusalem kamen nach dem Berichte des Hegesipp um das Jahr 71 die noch lebenden Jünger (Johannes, Philippus, Andreas) zugleich mit den Anverwandten Jesu zusammen und wählten einmütig den Simeon, den Sohn des Klopas, einen Vetter des Herrn, zum neuen Bischof. Für die Zeit vom Tode des Simeon (106) bis 135 zählt Eusebius dreizehn Bischöfe, bemerkt aber, daß er nirgends ihre (kurze) Regierungszeit verzeichnet gefunden habe. Über Kleinasien berichtet der wohlunterrichtete Schüler des Apostelschülers Polykarp († 155), Irenäus[2], daß Polykarp bereits von den Aposteln als Bischof von Smyrna eingesetzt worden sei. Er nennt ihn einen „seligen und apostolischen Presbyter". Polykrates beruft sich auf ihn als auf den Bischof und Zeugen von Smyrna. Von sich selbst erzählt er, daß er, 65 Jahre alt, in seiner Familie bereits der achte Bischof sei. Da er sich hierfür auf die Überlieferung seiner Verwandten und Vorfahren beruft, so gibt er ein sicheres Zeugnis für eine bis in die apostolische Zeit hinaufreichende Bischofsreihe in einer Familie. Er „weiß sich eine andere als bischöfliche Einrichtung gar nicht mehr vorzustellen und nennt den Johannes sogar einen ἱερεύς im Priesterkleid". Daher konnte der wohlbewanderte Klemens von Alexandrien schreiben: „Als Johannes von Patmos nach Ephesus heimgekehrt war, pflegte er von dort aus auf Verlangen in die benachbarten Gegenden der Heiden zu wandern, teils um Bischöfe einzusetzen, teils um ganze Gemeinden zu ordnen, teils um den einen oder andern derer, die der Geist bezeichnete, in den Klerus aufzunehmen."[3] Die Briefe des Dionysius von Korinth an ver-

[1] Hist. eccl. 3, 22 36. Vgl. Döllinger, Christentum 324 f.

[2] Ep. ad Florin. ap. Eus., Hist. eccl. 5, 23, 7; 27, 4, 6. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I² (1845) 171 f 177 188. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur VI (1900).

[3] Vgl. Döllinger a. a. O. 325. Zu der Katechetenschule s. Harnack, Dogmengeschichte I² 500 Anm. 1. In der Chronologie und Theol. Lit.-Ztg 1898, Nr 7,

schiedene Gemeinden und Bischöfe beweisen nicht nur das bischöfliche Amt in den Kirchen der damaligen Zeit, sondern auch die Anordnung desselben durch die Apostel.

Es ist daher ein Attentat auf die Ehrenhaftigkeit dieser alten Zeugen des Glaubens, wenn ihnen geradezu historische Fälschung zugeschrieben wird. „Die monarchischen Bischöfe", meint Tschackert[1], „sind also erst in den Tagen des Irenäus da, und die Ansicht, als hätten sie immer bestanden, ist unhaltbar. Aus dieser Täuschung erwuchsen nun die Bischofsreihen der hervorragendsten altchristlichen Gemeinden, indem man aus der Reihe der Vorsteher die bekanntesten herausgriff, sie rückwärts hinauf bis zu den Tagen der Apostel in eine Reihe ordnete und so für die Annahme ihrer ‚apostolischen Sukzession' eine Art geschichtlichen Nachweis erfand." Wie leicht sich dieses über die heiligen Männer und Märtyrer des zweiten Jahrhunderts sagen läßt! Bei den Gnostikern sind ja solche Dinge vorgekommen, aber sie lebten später. Selbst Irenäus reicht durch Polykarp zu Johannes hinauf! Er und Hegesipp waren über die römische Tradition gut unterrichtet, deshalb wird auch ihre Liste heute fast allgemein angenommen. Verbindet man aber diese Nachrichten mit dem, was wir über die Pastoralbriefe, Klemens und Ignatius sagten, so ist die beste historische und theologische Beweiskette hergestellt. Man darf dabei die Mangelhaftigkeit der erhaltenen Literatur aus dem 2. Jahrhundert nicht vergessen und nicht nach moderner Kritik für die Zeit der lebendigen Überlieferung in allen Details einen schriftlichen Beweis fordern[2]. Wenn einmal der Satz gilt, daß man ein Prinzip aus seinen Wirkungen erkenne, so trifft es in unserem Fall zu.

Allgemein betrachtete man die Tätigkeit des Jakobus in Jerusalem, des Petrus in Antiochien und Rom (Markus in Alexandrien), des Johannes

---

spricht er sich für die Liste des Irenäus aus. Ebenso F. S., De successione priorum Romanorum Pontificum, Romae 1897. Segna, De ecclesiae Christi constitutione, Romae 1900. Waitz (Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem 1901, 43 53 ff) erweckt durch sein Papstverzeichnis (3, 275 ff) den Anschein, als ob wir in ihm jene römische Quelle aus der Zeit des Soter oder Eleutherus hätten, die nach den Untersuchungen von Lightfoot und Harnack von Irenäus, Julius Afrikanus (Eusebius) und Hippolyt (Cat. Liber.) gemeinsam benutzt worden ist. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I (1902) 100 f.

[1] Polemik 32. Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, 1889, 16 19; Dogmengeschichte I² 215 ff. Dagegen Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 436 442 445. Lightfoot, S. Clement of Rome I (1890) 201 ff 304. Turner, The early episcopal lists. I the Chronicle of Eusebius: The Journal of theol. Studies 1900, 181 ff. Puller, The primitive Saints and the See of Rome, 1900, 45.

[2] Vgl. Reuter, Augustinische Studien 107 ff. Theol. Quartalschr. 1893, 550 f.

in Ephesus als eine amtliche, nicht persönliche. Die Interessen der Gemeinden forderten beim Weggange eine Stellvertretung oder Nachfolge. Die Geschichte bestätigt diesen Hergang. Zahn bemerkt, die katholische Kirche als christliche Gemeinschaft sei am Auferstehungsabend, als der Herr den Jüngern erschien, erstanden und habe fortbestanden, „denn die Kontinuität der Entwicklung von da bis zu Irenäus ist unfraglich". Darauf erwidert Harnack: „Diese Deduktionen in dem Buche eines protestantischen Gelehrten lesen zu müssen, ist ein herber Schmerz." [1] Aber die Erklärung, die er in der Chronologie für das Rätsel, daß in Rom zwischen 100 und 150 der monarchische Episkopat eingeführt worden sei, gibt, löst nach eigenem Geständnis das Rätsel nicht, vermag aber nicht einmal eine geschichtliche Wahrscheinlichkeit zu begründen. Ebenso unrichtig ist es, wenn er die Bezeichnung Nachfolge der Apostel (*τῶν ἀποστόλων διαδοχή, διαδοχαί*) in erster Linie auf die Lehre, erst in zweiter Linie auf die Bischöfe bezieht, denn für die Verfasser der Bischofslisten war die Sukzession der Bischöfe auf den apostolischen Stühlen der faßbarste und wertvollste Beweis für die Kontinuität der Kirche der Apostel mit der späteren Zeit.

Was müßte man auch von diesen Männern, ja was von der Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist denken, wenn sich die Kirche bei der für die Erhaltung der Einheit notwendigen „episkopal-synodalen Form" schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts verirrte, wenn sie dadurch eine falsche Entwicklung einleitete, „indem sie das, was anfangs noch den von den Aposteln oder ihren Gehilfen eingesetzten Presbytern persönlich zukam, auf das episkopale Amt als solches ohne weiteres übertrug?" [2] Muß aber vollends zugegeben werden, daß „mit den Namen Klemens und Ignatius, Hermas und Polykarp, Irenäus und Cyprian die nachapostolische Zeit und der Übergang zur nicänischen bezeichnet" wird, so braucht man nur noch die jedenfalls vorignatianischen Pastoralbriefe zu nennen, um die ununterbrochene Kette der apostolischen Sukzession von Christus und den Aposteln bis auf den heutigen Tag in der katholischen Kirche aufzuweisen.

---

[1] Das Neue Testament 23.

[2] Th. Harnack bei Zöckler, Handbuch III 588. Weinel, Die Wirkungen des Geistes 41. Weizsäcker (Das apost. Zeitalter 533) meint, die Berichte (des Hegesipp) über die älteren Zeiten haben bedingten Wert einer zum Teil unklaren Überlieferung, vollen dagegen als ein Bild der Vorstellungen darüber in der Mitte des 2. Jahrhunderts. Diese Person und das Werk haben den großen Wert einer geschichtlichen Quelle, weil sich darin, und zwar in den Tatsachen, der Ursprung der katholischen Zusammenfassung der Kirchen zeigt.

Hätte auch Irenäus die Bischöfe nur im Lehramte den Aposteln nachfolgen lassen und Tertullian die Ausdehnung auf das ganze apostolische Amt bezeugt, so hätte doch Cyprian die Theorie nicht so scharf und bestimmt ausführen können, wenn sie nicht prinzipiell der ganzen Entwicklung zu Grunde gelegen wäre. Hat sich Irenäus „durch die Schärfe des Gegensatzes zu bedenklichen Äußerungen über die Bedeutung des Episkopats hinreißen lassen“ [1], so kann man das Motiv doch nicht lediglich darin suchen, daß er eine Stütze für die Gemeinschaft des wahren Glaubens und des rechten Lebens in der Kirche gewinnen wollte.

19. Diese Tradition ist aber um so stärker, als sie einerseits im ganzen Glauben und in der kirchlichen Verfassung lebendig war und anderseits prinzipiell gegen die Häretiker als Glaubensschild verteidigt wurde. Eine mit dem ganzen christlichen Leben und dem täglichen Gottesdienste verwachsene Einrichtung hätte sich, selbst wenn jene Männer gewollt hätten, nicht gewaltsam ändern und noch weniger in der großen katholischen Kirche zur allgemeinen Anerkennung bringen lassen. Wie hätte Klemens siegreich durch eine neue Lehre den Katholizismus begründen können? Wer könnte es dem hl. Ignatius zutrauen, daß er, auf seinem Leidensweg nach Rom begriffen (um 110), seine ernsten Ermahnungen nicht aus dem tiefen Glaubensbewußtsein der apostolischen Kirche zu Antiochien entnahm? Er legt in seinen Briefen ein gewaltiges Zeugnis für den Glauben der Christen im Anfange des 2. Jahrhunderts über die monarchische Verfassung der katholischen Kirche ab, wie Ignatius sie zuerst nennt, über die Gliederung des Klerus in Bischof, Presbyter und Diakonen. Hätte man nur die Hirten des Alten Testamentes, das man zum Vorbild nahm, zu Priestern gemacht und daraus die

[1] Seeberg, Begriff der Kirche 19. Sohm (Kirchenrecht 175 ff) verteidigt Irenäus, weil es sich nicht um die Frage nach dem Alter des römischen Episkopats, sondern um die Frage nach dem Verhalten bezüglich der Osterfeier gehandelt habe. Er setzt die Ausbildung des römischen Episkopats demgemäß in das erste Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts, Klemens hat ihn grundgelegt, bei Justin und Hermas ist er ausgebildet. Harnack (Die Chronologie der altchristlichen Literatur I [1897] x) hält die Zeit für vergangen, in welcher man die älteste christliche Literatur einschließlich des Neuen Testamentes als ein Gewebe von Täuschungen und Fälschungen beurteilen zu müssen meinte. Die älteste Literatur der Kirche ist in den Hauptpunkten und in den meisten Einzelheiten, literarhistorisch betrachtet, wahrhaftig und zuverlässig. Doch beanstandet er auch hier die Bischofslisten (S. 70 ff 197 ff). Theol. Lit.-Ztg 1898, Sp. 657 ff verteidigt er sich gegen Overbeck, Die Bischofslisten und die apostolische Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius, 1898. Waitz (Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marc., 1901, 42 ff) setzt die Listen in die Zeit Soters ca 175.

katholische Anschauung gebildet[1], so wäre die Sprache des Ignatius ebenso unverständlich als die des Klemens.

In eindringlicher, wiederholter Rede ermahnt Ignatius die Gläubigen, gleichsam zu dem einen Tempel, zu dem einen Altare zusammenzukommen, zu Jesus Christus, welcher von dem einen Vater hervorgegangen und bei dem einen weilt und zu ihm zurückgekehrt ist. Er fordert sie auf, in der Liebe Jesu Christi unter sich und mit dem Presbyterium um den Bischof geschart zu bleiben, den Bischof wie Gott zu ehren und nichts ohne denselben zu tun. „Gehorchet dem Bischofe, den Presbytern und Diakonen, die nach Christi Satzung aufgestellt sind." „Ohne alle diese gibt es keine Kirche; darüber seid ihr, so glaube ich, einverstanden." „Mein Leben verpfände ich für die, welche dem Bischofe, den Presbytern und Diakonen unterworfen sind." Die Bischöfe und Presbyter sind die Nachfolger der Apostel. Anknüpfend an die dem letzten Abendmahl nachgebildete Sitzordnung (vgl. auch Offb 4, 4) bemerkt er: Die Bischöfe führen den Vorsitz als Stellvertreter Gottes und die Presbyter an Stelle des Kollegiums der Apostel. Daher müssen die Gläubigen dem Bischofe und untereinander gehorsam sein, wie Jesus Christus dem Vater dem Fleische nach und die Apostel Christus und dem Vater und dem Geiste, auf daß die Einigung eine fleischliche sei und eine geistige. Die Lehren (Vorschriften) der Apostel sind wie die des Herrn zu befolgen. Es ist deshalb notwendig, daß ihr, wie ihr tut, nichts ohne den Bischof tut, aber auch dem Presbyter untertan seid wie den Aposteln Jesu Christi. „Es geziemt dem Einzelnen von euch, und besonders den Presbytern, den Bischof zu erfreuen mit der Ehre des Vaters, Jesu Christi und der Apostel."[2]

Die *προιστάμενοι* (1 Thess 5, 12) haben ihre Nachfolger bekommen. Justin nennt den *προεστώς*, welcher die eucharistische Feier leitete; im dritten Fragment des Irenäus werden die Presbyter *οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας* genannt. Die Lateiner haben dafür ihr antistes, das sich auf Inschriften von Taurobolien aus dem 3. Jahrhundert zur Bezeichnung bevorzugter Priester (sacerdos) findet. Nach Tertullian praesident seniores, nach Firmilian ist alle Gewalt und Gnade in der Kirche niedergelegt, wo die Ältesten vorstehen und die Gewalt haben, zu taufen, die Hand aufzulegen und die Weihen zu erteilen. Cyprian sagt, der Herr habe die Apostel, d. h. die Bischöfe und Vorgesetzten (praepositos),

---

[1] Hase, Polemik 93.

[2] Ad Eph. 4. Ad Smyrn. 9. Ad Magn. 3, 13. Ad Philad. 1. Ad Trall. 3. Ad Polyc. 6. Ad Magn. 6; 13, 2. Ad Trall. 7, 1; 12, 2. Vgl. Sohm a. a. O. 138 f 167 ff.

auserwählt[1]. Wenn vor dem Ausgange des 2. Jahrhunderts die Vorsteher nicht ohne weiteres Priester waren, so hängt das mit den Geistesgaben zusammen.

Wir können uns also nicht wundern, wenn seit der Mitte des 2. Jahrhunderts die Apostolizität prinzipiell und systematisch als das entscheidende Merkmal galt für die Lehre, die Schrift, die Disziplin, die Gemeinschaft in der Gnade und Liebe der Kirche. Nur in den apostolischen Kirchen, deren Sukzession nachgewiesen werden kann, in der Übereinstimmung der apostolischen Kirchen, besonders in der durch das Blut der Apostelfürsten geheiligten römischen Kirche, ist die Wahrheit und die Autorität zu finden. Denn nur in der Aufeinanderfolge der Bischöfe seit den Aposteln liegt die Gewähr, daß die Lehre rein erhalten, die Gnadenmittel recht gespendet und die Gemeinschaft mit Christus hergestellt wird. Christus ist vom Vater gesandt, die Apostel von Christus, die Bischöfe von den Aposteln. „Kirchliche Predigt, Predigt der Apostel, Regel der Wahrheit, Glaubensregel ist vom 2. Jahrhundert an die gewöhnliche Benennung für jene Summe von Wahrheiten und Tatsachen, welche die Apostel in der Missionspredigt vortrugen.“[2]

20. Ein kurzer Inbegriff der ganzen apostolischen Überlieferung ist in dem sog. apostolischen Symbolum gegeben, dessen Bezeichnung (seit Irenäus und Cyprian) schon darauf hinweist, daß die Kirche mit ihrem Glauben, ihrer Lehre und ihren Gnadenmitteln eine apostolische sein muß. Stammt es auch nicht unmittelbar von den Aposteln (Ambrosius, Rufinus: am Pfingstfeste; Didaskalia, Apostolische Konstitutionen: beim Apostelkonzil) ab, so reicht es doch über Justin zurück und enthält das Bekenntnis der vorgnostischen Kirche zu dem Glauben der Apostel. Die zuerst in den Homilien des Cäsarius von Arles erwähnte Verteilung der zwölf Artikel auf die zwölf Apostel hat eine legendarische Erklärung gegeben, war aber nicht entscheidend für die Autorität in der späteren Kirche, denn das Mittelalter (Thomas) nimmt gewöhnlich vierzehn Artikel an. Unverkennbar lehnt es sich an die Taufformel Mt 28, 19 an und ging aus dem Taufbekenntnis hervor. Es ist auch bezeichnend, daß die römische Kirche die älteste Form dieses Symbolums, welche allen abendländischen, vielleicht auch dem palästinensisch-syrischen zu

---

[1] Iust., Apol. 1, 65 67. Iren., Fragm. III ed. Stieren I 825. Tert., Apol. 39. Firmil., Ep. 75, 7 inter ep. Cypr. Cypr., Ep. 3, 3; 66, 5: Nec fraternitas habuerit episcopum, nec plebs praepositum, nec grex pastorem, nec ecclesia gubernatorem, nec Christus antistitem, nec Deus sacerdotem.

[2] Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, 1871, 41 76; Sakramente 387 ff. Seeberg, Katechismus der Urchristenheit, 1903.

Grunde liegt, besessen [1] und allein dasselbe bis auf die Gegenwart, wenn auch in der erweiterten südgallischen Form im Offizium bewahrt. Im Morgenland mußte das etwas unsichere und veränderliche Taufsymbol dem nicänischen Symbolum weichen. Auch in Rom war dies vom 6. bis 9. Jahrhundert infolge des Kampfes gegen den Arianismus der Fall. In der karolingischen Zeit kehrte aber Rom zum apostolischen Symbolum zurück. Wenn Markus Eugenikus zu Florenz sagte, die Griechen haben kein apostolisches Symbolum, so wollte er nicht die Heilige Schrift, sondern die Autorität seiner Kirche betonen. „Die Bedeutung, welche unter solchen Umständen dem römischen Symbol und der römischen Kirche für die Entwicklung des Katholizismus beizulegen ist, ist nicht zu verkennen.“ [2]

Irenäus gilt als derjenige Kirchenvater, welcher den apostolischen Charakter der Kirche nach Lehre und Einrichtung zum bewußten Prinzip erhob und wissenschaftlich begründete. Er soll zuerst eine feste Theorie aufgestellt haben, indem er „das bestimmt interpretierte Taufbekenntnis als apostolische regula veritatis proklamiert hat“. Den Beweis für den „apostolischen Charakter dieses Komplexes von Sätzen gründete er darauf, daß derselbe der Inhalt des Glaubens der von den Aposteln gestifteten Gemeinden sei, und daß diese Gemeinden die apostolische Lehre stets unverändert festgehalten hatten“ [3]. In der Tat stellt Irenäus dieses Prinzip

---

[1] Ambros., Ep. 42, 5; Expositio symboli. Kattenbusch, Das apostolische Symbol. I.: Die Grundgestalt des Taufsymbols, 1894, 59 ff 380 ff. Bäumer, Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1893, 155 ff. Blume, Das apostolische Glaubensbekenntnis, 1893. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I 68 ff. Harnack, Chronologie I 524 ff; Reden und Aufsätze I (1904) 228 ff. Anders Kunze, Glaubensregel 239 ff 273 416. Nösgen, Symbolik oder konfessionelle Prinzipienlehre, 1897, 45 ff. Zu der Einteilung des Symbolums s. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche, 1903, 82 ff.

[2] Harnack, Dogmengeschichte I² 290 Anm. 1, 705; I³ 741 ff. Scheele (Caspari) bei Zöckler, Handbuch II 393. Kunze a. a. O. 416 440.

[3] Harnack a. a. O. I² 292; I³ 326. Über die zweifelhafte Gegenüberstellung von Symbol und Glaubensregel vgl. Kattenbusch a. a. O. 17 ff. Kunze (a. a. O. 79) erklärt sich gegen die Gleichstellung von Taufbekenntnis und Glaubensregel bei Irenäus. Letztere unterscheide sich schon durch den antihäretischen Charakter. Beim nicänischen Bekenntnis treffe dieser zu (S. 91 ff). Irenäus habe die Interpretation nicht aus der Überlieferung genommen, also kein „bestimmt interpretiertes Taufbekenntnis“ gehabt. Vielmehr habe die Heilige Schrift zur Glaubensregel gehört und diese sei aus jener (Kanon) erweitert worden. Auf dem internationalen Kongreß zu Basel (31. August bis 2. September 1904) suchte Krüger den antimarcionitischen Charakter des altrömischen Symbols zu erweisen, wobei er die Identität von Symbolum und Glaubensregel voraussetzte (mit Harnack, Zahn u. a.). Kattenbusch bemerkt (Theol. Lit.-Ztg 1902, Nr 17, Sp. 471) gegen Giffert,

der apostolischen Regel der Wahrheit oder der „Überlieferung“ oder schlechtweg des „Glaubens“ mit einer solchen Überzeugungskraft auf, daß er nicht bloß ein „fest formuliertes Bekenntnis“ bereits vor sich haben mußte, über dessen Verständnis kein Zweifel bestand, sondern daß er auch die Gewißheit für die apostolische Herkunft wie für die sichere Überlieferung unter dem Beistande des Heiligen Geistes unerschütterlich besitzen mußte. Über beides gibt er uns selbst unzweideutige Auskunft.

Irenäus beginnt seine Erklärung der Glaubensregel mit den Worten: „Die über den ganzen Erdkreis bis an die Grenzen der Erde gepflanzte Kirche hat von den Aposteln und ihren Schülern diesen Glauben empfangen.“[1] Die ununterbrochene Sukzession der Apostel in der Kirche bürgt für die Reinerhaltung dieses Glaubens. Nur die apostolische Kirche kann als die wahre Kirche betrachtet werden, weil nur sie die feste Überlieferung von den Aposteln hat. Dieses ist der Glaube der apostolischen Männer, dieses der in ihre Herzen eingepflanzte, von den Aposteln erhaltene und gleichsam besiegelte Begriff der wahren Kirche. Sie muß seit den Aposteln unveränderlich und überall auf Erden gleichmäßig lehren. Darin unterscheidet sich die wahre Kirche von den Sekten. Die Übereinstimmung der apostolischen Kirche ist ein Beweis der Wahrheit. Die Sekten folgen ihrem eigenen Geiste, überbieten einander durch neue Erfindungen, „weil sie nicht gegründet sind auf den einen Felsen, sondern auf Sand“. „Sie werden also überwiesen, daß sie nicht Schüler der Apostel, sondern ihrer eigenen schlechten Meinung sind.“[2] „Man hat daher nicht nötig, bei andern die Wahrheit zu suchen, welche man leicht von der Kirche nehmen kann, da die Apostel in sie gleichsam wie in ein reiches Gefäß ganz vollständig alles, was zur Wahrheit gehört, niedergelegt haben, auf daß ein jeder, welcher will, von ihr den Trank des Lebens

---

welcher das römische Symbolum um 175 gegen den Marcionitismus bilden läßt, dasselbe hänge vielmehr mit der Übergabe des Symbols bei der Taufe zusammen und sei „um 100“ von einem Bischofe, wahrscheinlich in Rom, zugleich mit jenem Gebrauch bei der Taufe eingeführt worden. Wie die Bildung des Kanons nicht bloß aus dem Gegensatz zur Gnosis zu erklären ist, so ist auch das Symbolum nicht auf eine solche Gelegenheitsursache zurückzuführen. Der wachsende Verkehr der Kirchen, das Bedürfnis fester gottesdienstlicher Ordnung und das rasche Aufblühen kirchlicher Lehre wirkten zusammen. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I 73.

[1] Adv. haer. 1, 10, 1; 5, 20, 1.

[2] Ebd. 1, 28, 1; 3, 24, 2 12, 7 4, 1; 4, 26, 2 f 33, 7 f 35, 4; 5 praef. Vgl. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1858, 219 ff. Bardenhewer a. a. O. I 513 ff. Schrader, De unitate romana I (1862) 79 ff.

nehme. Denn sie ist der Eingang zum Leben; alle andern sind Diebe und Räuber. Deshalb muß man diese meiden, was aber zur Kirche gehört, mit der größten Sorgfalt lieben und die Überlieferung der Wahrheit ergreifen." Die Propheten haben die Predigt der Kirche vorausverkündigt, Christus hat sie vollendet, die Apostel haben sie überliefert. Von diesen hat sie die Kirche erhalten, welche sie auf der ganzen Erde allein gut bewahrt und ihren Söhnen überliefert hat.

Wo ist aber diese Kirche zu suchen? An wen hat man sich zu wenden? „Denn wie? Wenn über eine geringe Frage Streit entstände, müßte man nicht auf die ältesten Kirchen zurückgehen und von ihnen das empfangen über die vorliegende Streitfrage, was sicher und klar ist?" Da die Apostel den Bischöfen die Kirche anvertraut haben, so wird man sie bei jenen finden, welche in Wirklichkeit Nachfolger der Apostel sind. Man kann die apostolische Tradition auf der ganzen Welt in jeder Kirche sehen, wo die apostolische Sukzession vorhanden ist. „Wir können diejenigen aufzählen, welche von den Aposteln als Bischöfe in den Kirchen eingesetzt worden sind, und ihre Nachfolger bis auf uns. Wenn die Apostel verborgene Geheimnisse gehabt hätten (wie die Gnostiker behaupten), welche sie, besonders und heimlich vor den andern, den Vollkommenen gelehrt haben, so hätten sie dieselben vor allem denjenigen überliefert, welchen sie die Kirche selbst anvertraut haben."[1] Weil es aber zu umständlich wäre, alle Sukzessionen der Kirche nachzuweisen, so weist Irenäus auf die größte und älteste, allen bekannte und von den glorreichen Aposteln Petrus und Paulus gegründete und geordnete Kirche zu Rom hin, auf die Tradition, welche sie von den Aposteln erhalten hat, auf den Glauben, welcher den Menschen verkündigt wurde und durch die Aufeinanderfolge der Bischöfe bis zu uns gelangte. „Damit machen wir alle diejenigen zu Schanden, welche, auf welche Weise immer, sei es nach ihrem Gutdünken oder aus eitler Ruhmsucht oder aus Blindheit und schlechter Meinung, in ungehöriger Weise Leute um sich sammeln." Dadurch ist klar ausgesprochen, daß nicht nur die gewöhnliche Annahme, als ob die Heimat des Episkopats nicht in Rom, sondern in Kleinasien (Syrien) gesucht werden müsse, sondern auch die Meinung, er sei in Rom durch Klemens begründet worden (Sohm, Manchot, Friedberg), den Vätern des 2. Jahrhunderts fremd war. Die Betonung der Nachfolge im Lehramt war durch die Häresie gefordert, aber die feste Grundlage eines „apostolischen Glaubensgesetzes", einer „apostolischen Schriftensammlung", einer

[1] Iren. a. a. O. 3, 1 2. Vgl. Massuet, Dissert. 3, 20 ap. Stieren II 254 ff.

„apostolischen Organisation“ war vorhanden und hat nicht erst die katholische Kirche geschaffen[1]. Die „lediglich durch die Religion zusammengehaltene ökumenische Gemeinschaft“ des Marcion brauchte einen Religionsstifter, die katholische Kirche nicht, weil sie Christus und die Apostel hatte.

Das apostolische Alter entscheidet über den Charakter der Kirche. Was jünger ist als die Apostel, nicht mit der apostolischen Kirche verbunden ist, das gehört nicht zur wahren Kirche. „Der Charakter des Leibes Christi besteht in der Nachfolge der Bischöfe, welchen die Apostel die am einzelnen Orte befindliche Kirche übergeben haben.“ „Alle Häretiker sind weit später als die Bischöfe, welchen die Apostel die Kirche übergeben haben.“ Bei den Barbaren bestand die Kirche bereits, ohne daß ihnen auch nur dem Namen nach die Sekten, geschweige denn ihre Sätze bekannt waren. Von jeder Häresie können wir leicht den Anfang, die ersten Urheber und Architekten angeben, da sie neueren Datums sind; die Anfänge der katholischen Kirche können aber nur auf Christus und seine Apostel zurückgeführt werden. Valentin, Marcion, Cerdon, Menander, sie alle sind viel später, als die kirchlichen Zeiten bereits in der Mitte standen, zu ihrer Apostasie aufgestanden[2].

Dieser historische Beweis war um so wichtiger, als auch die Häretiker gern sich auf ihre Lehrer beriefen. Die Marcioniten hatten ihre Bischöfe und Priester, sie führten ihre Bischofsreihen auf Marcion, ihren ersten Bischof, zurück. Allein für die Zeit vor Marcion konnten sie nur durch eine willkürliche, historische Kritik an der alten christlichen Überlieferung einen Schein von Berechtigung gewinnen. Demgegenüber verwies aber Irenäus auf den Geist Gottes in der Kirche. Den Presbytern, welche in der Kirche sind, muß man gehorchen, von ihnen muß man lernen, weil der Episkopat durch die Nachfolge ein sicheres Charisma der Wahrheit nach dem Wohlgefallen des Vaters empfangen hat. Wenn es auch mitunter Presbyter gibt, welche ihren Lüsten frönen, so ist es doch sicher, daß die Kirche immer solche Priester nährt, welche die Lehre der Apostel bewahren und mit der Ordnung des Presbyteriums eine gesunde Lehre

---

[1] Harnack, Dogmengeschichte I² 273 ff. Weinel, Die Wirkungen des Geistes 68 150. Irenäus habe hier wie oft den Schlußstein im Fundament der Kirche gelegt, indem er die Liebe des Johannes mit der Sukzession, dem Kanon und der Regel verbinde. Dobschütz (Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904) verlegt gleichfalls den Ursprung der katholischen Kirche in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts, muß es aber als ein Rätsel betrachten, wie es möglich war, daß es aus den mannigfachen Ansätzen des apostolischen Zeitalters unvermerkt zu der geschlossenen Einheit des katholischen Gesamtepiskopats kam (S. 115).

[2] Iren., Adv. haer. 5, 10, 1; 3, 4, 2 3 26, 5.

und einen unanstößigen Wandel darbieten zur Bestätigung und zur Zurechtweisung der übrigen.

21. Dem Irenäus ist Tertullian in allen Stücken gefolgt, aber er hat die Beweise weiter entwickelt und schärfer gegen die Häresie abgegrenzt. Auch ihm gilt das apostolische Taufbekenntnis und die Glaubensregel, welche miteinander das Gesetz des Glaubens bilden, die Apostolizität als die Grundlage der Kirche. Die Übereinstimmung mit der Glaubensregel ist das Zeugnis der Wahrheit, weil die Glaubensregel von den Aposteln überliefert ist. Die Wahrheit wird nur jenen zuerkannt, die in derjenigen Regel wandeln, welche die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott überliefert hat[1]. Wer sind aber die Vertreter dieser Kirche? Die von den Aposteln abstammenden Bischöfe, denn die Apostelschüler konnten nichts anderes lehren, als was sie von den Aposteln gelernt haben. „Es sollen auch die Häretiker auftreten mit dem Anfange ihrer Kirche, die Reihenfolge ihrer Bischöfe entwickeln, die sich so durch ihre Aufeinanderfolge abwindet, daß der erste Bischof einen von den Aposteln oder Apostelschülern, der jedoch in der Gemeinschaft der Apostel verblieben ist, an der Spitze oder zum Vorgänger habe. In dieser Form weisen nämlich die apostolischen Kirchen ihre Abstammung nach, wie die Kirche der Smyrnäer die Einsetzung des Polykarp auf Johannes, ebenso die römische die Ordination des Klemens auf Petrus zurückführt, wie auch die übrigen ihre Bischöfe aufzählen, welche sie, von den Aposteln eingesetzt, als Ableger des apostolischen Samens haben. So etwas sollen die Häretiker zusammendichten!"[2] „Gehe die apostolischen Kirchen durch, in denen noch die Stühle der Apostel die Oberstelle einnehmen. Hier hast du Korinth, Philippi, Thessalonich, Ephesus. Wenn du aber in der Nähe von Italien wohnst, so hast du Rom, von welchem aus auch uns das Ansehen geworden ist; jene glückliche Kirche, welcher die Apostel mit ihrem Blute die ganze Lehre ausgegossen haben." Dagegen ist bei den Häretikern „ein anderer heute, ein anderer morgen Bischof; heute ist Diakon, der morgen Lektor ist; heute ist Priester, der morgen Laie ist; denn auch die Laien legen sich priesterliche Ämter auf"[3]. Hat Tertullian später, in seiner montanistischen

---

[1] De praescr. 37. Adv. Marc. 5, 1. Möhler, Patrologie 712 f 744. Kolberg, Kultus und Disziplin der Kirche nach den Schriften des Tertullian, 1886. Kellner: Katholik 1873 II 385 ff 551 ff. Kunze, Glaubensregel 80. Die Gleichsetzung von Taufbekenntnis und Glaubensregel sei beinahe völlig durchgeführt, aber gegen die Häretiker sei diese auch umfangreicher als jene. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II 362.

[2] De praescr. 32. Probst, Die kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, 1873, 33 ff.

[3] De praescr. 36 41.

Periode, im Notfalle den Laien die Ausübung des Priesteramtes gestattet, so hat er eben die Konsequenz seines Abfalles gezogen. Doch will er die Differenz zwischen Ordo und Volk nicht ganz beseitigen[1], wenigstens nimmt er Inspirationen oder Erweckungen an. Es wird ihm schwer genug, die neuen Propheten gegen den Vorwurf, die katholische Tradition verlassen zu haben, durch Jo 16, 12 zu verteidigen.

Die apostolische Kirche muß die wahre Kirche sein, weil der Herr die Apostel zur Verkündigung des Evangeliums aussandte. Was aber die Apostel verkündigt haben, das kann nicht anders entschieden werden als durch das Zeugnis der Kirchen, welche die Apostel selbst gestiftet und denen sie die Wahrheit mitgeteilt haben, sowohl durch das lebendige Wort als hernach durch Briefe. Die Lehre ist wahr, welche mit den apostolischen Mutter- und Urkirchen in Bezug auf den Glauben übereinstimmt. „Wir stehen in Gemeinschaft mit den apostolischen Kirchen, das ist das Zeugnis der Wahrheit, das keine andere Lehre aufweisen kann.“[2] Damit ist die apostolische Sukzession auch für die nichtapostolischen Stühle erwiesen[3].

Die Lehre des hl. Cyprian werden wir besser im Kapitel über die Einheit der Kirche besprechen. Hier sei nur bemerkt, daß er die „Grundstimmung des katholischen Okzidents richtig“ andeutet. Er verlangt ebenso für den Bischof die Sukzession wie die Ordination. Ohne diese sei jeder ein Eindringling in die Kirche. „Kornelius“, sagt er, „ist zum Bischofe gemacht worden, als die Stelle des Fabian, d. h. die Stelle des Petrus und der Posten der priesterlichen Kathedra, frei war.“[4] Novatian ist schon dadurch gerichtet, daß er mit Verachtung der evangelischen und apostolischen Tradition niemand nachfolgte. Denn die Kirche kann in keiner Weise haben oder festhalten, wer nicht in der Kirche ordiniert worden ist. Daß Cyprian damit ein Verfahren begonnen habe, „welches in späteren Jahr-

---

[1] Tert., Exhort. cast. 7; De fuga 11. Schwane, Dogmengesch. I[2] 462 f 490 ff. Möhler, Patrologie 784 f. Sohm, Kirchenrecht 121 206.

[2] Tert., De praescr. 21; Adv. Marc. 4, 5; 5, 19.

[3] Reuter, Augustinische Studien 232 f. Kunze, Glaubensregel 472. Tertullian lasse wenigstens die Kirche noch durch die Glaubensregel legitimieren. Dagegen Cyprian rücke die Regel auf die Kirche über. Zwar liegen schon bei Tertullian, ja Irenäus Ansätze für diese Entwicklung vor, aber doch seien mit Irenäus, Tertullian, Cyprian Neuerungen und Fortbildungen zum Katholizismus hin bezeichnet. In dieser Richtung habe sich der abendländische Katholizismus unter dem wachsenden Einflusse Roms bis 1870 und bis heute konsequent fortentwickelt. Vgl. dazu Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, 1897, 80 ff.

[4] Ep. 55, 8; 66, 4; 68, 3. O. Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, 1885, 67 ff. Vgl. De aleatoribus c. 3.

hunderten die Blätter der Geschichte mit den schmachvollsten Erinnerungen füllen sollte und noch jetzt in den Ansprüchen der Kurie aufrecht erhalten wird" [1], widerspricht der ganzen abendländischen Entwicklung der kirchlichen Verfassung. Denn das allgemeine Priestertum des Tertullian gehört seiner montanistischen Periode an. Es ist auch nicht seit dem Ende des 2. Jahrhunderts an die Stelle der Kathedra des Propheten (Hermas) die des Bischofs und Presbyters getreten [2], denn beide bestanden vorher nebeneinander, waren aber nicht gleichwertig. Irenäus nennt die Charismen, ohne die feste Organisation der Kirche beeinträchtigen zu lassen. Ebenso nennt er vor Hippolyt den Heiligen Geist in der Kirche.

22. Die Alexandriner standen der Gnosis näher. Sie wollten der falschen Gnosis die wahre entgegenstellen. Diese aber leitet Klemens von einer Geheimlehre der Apostel ab. Allein nicht im Gegensatze zur kirchlichen Tradition will er, wie die Gnostiker, die Geheimtradition geltend machen, sondern die kirchliche Glaubensregel, welche von den Aposteln stammt, steht ihm fest. Nur die tiefere Einsicht in die dieselbe ist nicht allen gegeben. Zu dieser sind nur die Vollkommeneren fähig. Es ist derselbe Gedanke, welchen Irenäus so ausdrückt: „Unter den Vorstehern der Kirchen gibt es Gelehrte und Ungelehrte; aber weder lehrt der erstere anderes oder mehr, als der Glaube enthält — denn keiner ist über den Meister —, noch verringert der andere die Tradition." „Nur in der Wahrheit", sagt Klemens, „und in der alten Kirche (d. h. in der apostolischen Überlieferung, welche diese bewahrt) findet sich die wahre Gnosis, die rechte Hairesis." „Der Urquell der Wahrheit ist uns der Herr, welcher durch die Propheten, das Evangelium und die Apostel uns in alle Erkenntnis leitet und darum vollendet." [3] Die katholische Kirche ist älter als die häretischen Gemeinschaften. Diese haben sich von der älteren, wahren Kirche abgelöst und falsche Prägung angenommen.

---

[1] O. Ritschl a. a. O. 197 225 mit Berufung auf Ritschl, Altkatholische Kirche 396. Achelis: Stud. u. Krit. 1889, 13. Vgl. dagegen Harnack, Dogmengeschichte I² 339 f. Reuter a. a. O. 232 ff.

[2] Haller: Theol. Stud. aus Württemberg 1888, 73. Hippol., Philos., prooem.

[3] Clem. Alex., Strom. 7, 15 ff (ed. Potter 888 890 899). Möhler, Einheit 143 ff. Kunze a. a. O. 60 ff 136 ff. Kutter, Klem. Alex. und das N. T., 1897, 127 ff. Harnack a. a. O. I 332 Anm. 1, 341. Aus Philos. 9, 11 12 und dem Proömium sehe man, welche Rechte bereits Kalixt und Hippolyt aus dem apostolischen Amte abgeleitet haben. Aus Origenes gehe hervor, daß zu seiner Zeit auch in Alexandrien der Episkopat erstarkt sei. Zu der weiteren Fassung der Διαδοχαὶ τῶν ἱερῶν ἀποστόλων bei Eusebius vgl. Harnack, Chronologie I 64 ff.

Origenes wandelt in denselben Spuren, nur verwirft er die geheime Überlieferung der Apostel. Wir müssen uns nach ihm „an die kirchliche Überlieferung halten, die in ununterbrochener Folge von den Aposteln her überliefert und bis auf den heutigen Tag in den Kirchen erhalten ist. Nur das ist als christliche Wahrheit gläubig anzunehmen, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht." [1] Das Taufsymbol und die Taufgebräuche, welche in der ganzen Kirche üblich seien, leitet er von der apostolischen Zeit her. Als erster Theolog faßte er die Errungenschaften in der kirchlichen Predigt zusammen und verteidigte sie gegen Häretiker, Heiden und Juden.

Gregor von Nyssa bezeichnet zwar als Regel und Gesetz für jedes Dogma die Heilige Schrift und gesteht der Philosophie nur insoweit eine Berechtigung zu, als sie mit der Wahrheit der Heiligen Schrift übereinstimmt, aber die Heilige Schrift steht nach ihm unter der Verwaltung der Kirche, welche, was sie als Braut Christi empfängt, den Kindern mitteilt und sie tränkt mit der Milch des Verständnisses. Die Kirche ist die Auslegerin der Heiligen Schrift und interpretiert dieselbe nach dem überlieferten Glauben. Deshalb genügt es zum Beweise der Lehre, daß sie die von den Vätern kommende Tradition sei, welche wie ein Erbe von den Aposteln durch ihre heiligen Nachfolger übermittelt wird [2]. Allerdings erwähnen die griechischen Väter die Apostolizität der Kirche nicht so häufig als die lateinischen, weil bei ihnen das Mysterium überwiegt. Die Bischöfe verwalten als Stellvertreter Christi die Geheimnisse der Kirche. Wenn die Griechen selbst in das Symbolum ihre Theologie hineintragen und doch, wie z. B. die sechs Bischöfe in dem Schreiben über die Angelegenheit des Paul von Samosata, der Meinung sind, daß sie den von Anfang an empfangenen Glauben in „der katholischen und heiligen Kirche bis auf den heutigen Tag aus der Nachfolge von den seligen Aposteln" darstellen, so mag der origenistische Einfluß mitgewirkt haben, aber sie waren sich doch bewußt, nur eine Erklärung des apostolischen Glaubens zu geben.

23. Wir könnten diesen Grundsatz von der Apostolizität der Kirche, welche für die Lehre und Einrichtung aus der apostolischen Sukzession der Bischöfe erwiesen wird, auch auf die Bildung des Kanons

---

[1] De princ. praef. 1 2; In Ezech. Hom. 2, 2 3 5. Eus., Hist. eccl. 1, 1.

[2] C. Eun. l. 4. Migne, C. P. Gr. XLV 654. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, 1889, XII f. Kunze (Glaubensregel 440) sagt, das Neue Testament galt als die apostolische Schriftensammlung; in diesem Titel wird sein Wert ausgedrückt, obwohl den Herrenworten eine einzigartige Würde beigelegt wird. Die Bildung des Neuen Testamentes hat nicht mit den Herrenworten ihren Anfang genommen.

anwenden. Es genügt aber, auf das früher Gesagte zu verweisen[1]. Nur die Schriften der Apostel und Apostelschüler wurden in den Kanon aufgenommen, und die apostolische Kirche hat in letzter Instanz über diesen Charakter entschieden. Die Kirche erweist sich dadurch als apostolische, daß sie im Besitze der apostolischen Schriften ist. Dies sieht allerdings einem Zirkelschlusse ähnlich, aber es ist nur für denjenigen ein solcher, welcher die geschichtliche Sukzession in der Kirche ebenso wie die Leitung durch den Heiligen Geist leugnet. Für ihn gibt es weder einen Beweis für apostolische noch für heilige Schriften. Ohne die Kirche hätten die Häretiker die heiligen Schriften gar nicht gehabt. Indem sie aber mit denselben nach ihrem Gutdünken verfuhren, haben sie gezeigt, daß sie nicht zur apostolischen Kirche gehörten. Denn Galle kann sich nicht mit Honig mischen, bemerkt schon der Verfasser des Muratorischen Fragmentes. Er verwirft den Pastor Hermä, weil er zu neu sei. Unter die alten Propheten, deren Zahl längst geschlossen sei, gehöre er nicht; aber auch nicht unter die Apostel, mit denen die Zeiten schließen. Die apostolische Zeit ist also maßgebend. Wir haben auch gesehen, daß besonders der hl. Augustinus diese Bedeutung des Kanons verteidigt hat. Nur den apostolischen Schriften erweist er nach der Überlieferung die Ehre, sie als kanonische, d. h. als irrtumslose, zu betrachten; aber selbst dem Evangelium würde er nicht glauben, wenn ihn das Ansehen der Kirche nicht dazu bewegen würde. Damit hat er den Sieg des katholischen Autoritätsprinzips besiegelt[2].

Augustinus hatte durch die manichäischen und donatistischen Streitigkeiten auch so reichliche Gelegenheit, die Lehre von der Kirche zur vollen Ausbildung zu bringen, daß gerade er, wie in vielen andern Fragen, so auch in dieser, maßgebend geworden ist[3]. Er verhöhnt den Manichäus, welcher seine Briefe mit den Worten begann: „Manichäus, Apostel Jesu Christi." Denn welche Zeugen für seinen Apostolat könne der beibringen, von welchem bekannt sei, daß er nach Tertullian, ja sogar nach Cyprian seine Häresie eingeführt habe? „Oder wird er unsere Apostel für sich als Zeugen anrufen? Nein, denke ich, er wird keine Menschen anführen, sondern Bücher öffnen, von denen er aber finden wird, daß sie nicht für ihn, sondern gegen ihn sprechen. Bezeichnet er sie aber als falsch, so bekämpft er selbst die Glaubwürdigkeit seiner Zeugen. Wenn er aber andere Codices als die unserer Apostel vorbringt, wie kann er denselben ein Ansehen verleihen, das er von den Kirchen Christi, welche von den Aposteln

---

[1] Apologie II³ 593 ff.

[2] Über auctoritas et ratio bei Augustin s. Reuter, Augustinische Studien 350 ff.

[3] Ginzel: Theol. Quartalschr. 1849, 44 ff. Specht, Lehre von der Kirche 28 ff.

selbst gegründet worden sind, nicht erhielt, damit es von da zu den Späteren durch feste Überlieferung fortlaufe? Wie bringt mir jener, dem ich nicht glaube, Schriften vor, durch welche ich über ihn glauben soll, und wagt denselben Autorität zu verleihen, obwohl ich ihm selbst nicht glaube?"[1] „Das Ansehen unserer Bücher, durch die Übereinstimmung so vieler Völker, durch die Sukzession der Apostel, der Bischöfe, der Konzilien befestigt, ist euch entgegen." Er gibt seinem manichäischen Freunde Honoratus den Rat, wie er dem Weg der katholischen Disziplin zu folgen, welche von Christus selbst durch die Apostel bis zu uns gekommen ist und von hier zu den Nachkommen übergehen wird.

Dies sind aber nicht bloße Schlußfolgerungen aus allgemeinen Prämissen, denn die ganze bekannte Geschichte kann zum Beweise angeführt werden. Die Kirche erweist sich als die apostolische durch den Stammbaum und die Reihenfolge der Bischöfe. Der Leib Christi ist die Kirche, die Stützen des Leibes sind aber die Apostel, welche auch Säulen genannt werden. Anknüpfend an Ps 44 (45), 15: „Für deine Väter sind dir Söhne geboren", zeigt Augustinus den Zusammenhang der katholischen Kirche mit den Aposteln. „Die Apostel haben dich gezeugt: sie sind gesandt worden, sie haben gepredigt, sie sind die Väter. Aber konnten sie körperlich immer bei uns bleiben? . . . Ist also durch ihren Weggang die Kirche verlassen worden? Das sei ferne. . . . Als Väter sind die Apostel gesandt worden, für die Apostel sind die Söhne geboren, sind Bischöfe eingesetzt worden. Denn woher sind die Bischöfe, welche in der ganzen Welt vorhanden sind, geboren? Die Kirche nennt sie selbst Väter, sie hat dieselben gezeugt und auf die Sitze der Väter gesetzt. Du darfst dich also nicht für verlassen halten, weil du nicht den Petrus, den Paulus, nicht jenen siehst, durch welchen du geboren wurdest. . . . Sieh den Tempel des Königs, wie weit er ausgedehnt ist. . . . Dieser ist die katholische Kirche. . . . Gott hat seinen Tempel überall aufgerichtet, die Fundamente der Propheten und Apostel überall befestigt." Unter den Gründen, welche ihn im Schoße der katholischen Kirche festhalten, führt er neben der allgemeinen Übereinstimmung der Völker und der wunderbaren Geschichte der Kirche auch „die vom Stuhle des Apostels Petrus, dem der Herr nach der Auferstehung seine Schafe zum Weiden übergab, bis zum heutigen Episkopat fortlaufende Sukzession der Priester" an.

Gegen die Donatisten[2], welche die historische successio episcoporum der Katholiken (wahrscheinlich von Jerusalem aus) bestritten haben, macht

[1] Aug., C. Faust. 13, 4, 5; De util. cred. 8, 20; C. ep. Man. Fundam. 4, 5.

[2] Ders., Ep. 43. Reuter, Augustinische Studien 283 ff.

Augustinus gleichfalls die Anwendung auf die römische Kirche, in welcher immer der Prinzipat der apostolischen Kathedra blühte. „Wenn die Ordnung der sich folgenden Bischöfe zu betrachten ist, um wieviel sicherer und wahrhaft heilsam zählen wir von Petrus selbst an, welchem, da er die Rolle der ganzen Kirche führte, der Herr sagte: ‚Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen‘! Denn dem Petrus folgte Linus“ usw.[1] Nun führt er diese Reihenfolge bis zu Anastasius fort, welcher zur Zeit, als er seinen Brief schrieb (400), lebte. In dieser langen Reihe, meint er, finde sich kein einziger Donatist. Aber auch diejenigen Bischöfe, welche die apostolische Sukzession nicht für sich geltend machen können, müssen wenigstens mit den apostolischen Gemeinden Gemeinschaft haben und, weil in der römischen Kirche der Nachweis der Sukzession am evidentesten ist, mit dieser in rechtmäßiger Verbindung stehen. Durch den Apostolischen Stuhl und durch den Zusammenhang mit demselben nehmen die Einzelkirchen an dem Privilegium der Apostolizität teil. Daher war Cäcilian so lange der rechtmäßige Bischof von Karthago, als er in Kirchengemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle in Rom stand[2]. Nur insoweit ist mit der Apostolizität der Kirche auch die Koordination der Bischöfe gegeben. Einzelne Stellen[3] können nicht einmal für sich, geschweige denn im ganzen System der Lehre des hl. Augustinus von dem Kirchenamt, für die Verleugnung des Unterschiedes zwischen Klerus und Laien beigezogen werden.

Diese Beweisführung ist so durchschlagend, daß sie durch die nebenhergehende Argumentation aus der Heiligen Schrift nicht geschwächt oder aufgehoben werden kann; denn gegen die Donatisten war diese um so wirkungsvoller, als die Katholizität der Kirche in der Heiligen Schrift ganz deutlich gelehrt, aber nirgends als in der apostolischen katholischen Kirche vorhanden war. Wie Chrysostomus u. a., so bemerkt auch Augustinus öfter, daß man die wahre Kirche aus der Heiligen Schrift erkenne, die Frage aus den Worten des Herrn entscheiden könne. Aber er ist gleich den andern Vätern der vollen Überzeugung, daß die Schrift die katholische Kirche, deren Ansehen ihn zum Glauben an die Heilige Schrift bewegt, als die wahre erweise. Dies sagt er in demselben Briefe, in welchem er die Donatisten auf die Heilige Schrift verweist, um sie vom gemeinsamen Boden aus des Irrtums zu überführen[4]. Denn daß es nur eine Kirche

---

[1] Ep. 53, 2, 140; In Ps. 72; Psalm. c. partem Donati. Optat., De schism. Don. 2, 3.

[2] Ep. 43, 7. Vgl. Innoc. I, Ep. 25, 2.

[3] C. Crescon. 2, 12 (11), 13; De civ. Dei 20, 20 (19); Quaest. ev. 40, 3; 44, 1. Reuter a. a. O. 243 281 f.

[4] Ep. 105, 3 ff. Stieren, Iren. II 280 ff.

geben kann, und zwar die von den Propheten verheißene, von den Aposteln verkündigte, von den Vorfahren als katholische bezeichnete, steht ihm von Anfang an fest.

24. Wir halten es nicht für nötig, den Beweis für die Apostolizität der Kirche weiter auszudehnen. Denn es ist ja nicht bestritten, daß mit dieser Zeit die Verfassung der Kirche im wesentlichen vollendet war. „In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts genügte es ... nirgends mehr, den katholischen Glauben zu bewahren, man mußte den Bischöfen gehorchen. Die Idee der einen, bischöflich verfaßten Kirche wurde die oberste und schob die Bedeutung der Glaubenslehre als das Einheitsband zurück. Die auf den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, den Stellvertretern Gottes, ruhende Kirche ist um dieses ihres Fundamentes willen selbst die apostolische Hinterlassenschaft."[1] „Es wird eine Zeit kommen, und sie ist schon im Anzug, in der man sich um die Entzifferung literarhistorischer Probleme auf dem Gebiet des Urchristentums wenig mehr kümmern wird, weil das, was überhaupt hier auszumachen ist, zu allgemeiner Anerkennung gelangt sein wird — nämlich das wesentliche Recht der Tradition, wenige bedeutende Ausnahmen abgerechnet. Man wird erkennen, daß teilweise bereits vor der Zerstörung Jerusalems, teilweise bis zur Zeit Trajans alle grundlegenden Ausprägungen der christlichen Traditionen, Lehren, Verkündigungen, ja selbst Ordnungen — mit Ausnahme des Neuen Testamentes als Sammlung — wesentlich perfekt geworden sind, und daß es gilt, ihre Entstehung in diesem Rahmen zu begreifen — ebenso zu begreifen, wie die gesamte Grundlegung des Katholizismus in der Zeit von Trajan bis Kommodus begriffen werden muß."

Daß hierin nur das Ergebnis der von den Aposteln grundgelegten Verfassung zu erkennen ist, wurde gezeigt. Der hl. Klemens und der hl. Ignatius sind für die früheste Zeit Zeugen der „bischöflich verfaßten Kirche". Wenn der Gedanke der historischen Nachfolge überschritten wurde, indem die Bischöfe gleich Aposteln (Phil 2, 25), die Apostel gleich Bischöfen genommen wurden, so ist damit die Kontinuität des Amtes betont. Es ist doch nur ein Zeugnis der Ratlosigkeit, wenn gesagt wird: „Wie es möglich war, daß aus den mannigfachen Ansätzen des apostolischen Zeitalters es unvermerkt zu dieser geschlossenen Einheit des katholischen Gesamtepiskopats kam, ist bis heute ein Rätsel. Aber niemand unter uns Protestanten — Katholiken und Anglikaner sind allerdings anderer

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I² 310; II² 91; Chronologie I x f; Realenzykl. XIV³ 239 f. Schwane, Dogmengesch. II 824 ff. Vgl. Pacian., Ep. 1 ad Sempron.

Meinung — kann leugnen, daß hier eine völlige Neubildung vorliegt, etwas ganz anderes entstanden ist, als irgendwie im Urchristentum angelegt war."[1] Wohl sind die Berichte über die urchristlichen Zustände seit dem 4. und 5. Jahrhundert bis ins Mittelalter hinein ohne quellenmäßige Sicherheit, aber die Grundzüge lassen sich doch kritisch herausschälen[2].

Die Scholastik hat dieses Ergebnis als ein mit dem Begriffe der Kirche gegebenes betrachtet. In das Dekretum Gratians wurden die Worte des hl. Augustinus aufgenommen: „Es ist offenbar, daß in einem Zweifelsfall über Glaubenssachen die Autorität der katholischen Kirche gilt, welche von den festgegründeten Sätzen der Apostel an bis auf den heutigen Tag durch die Reihe der sich folgenden Bischöfe und durch die Übereinstimmung so vieler Völker gestützt wird."[3] Der hl. Thomas sagt: „Es ist zu bemerken, daß die Apostel und ihre Nachfolger Stellvertreter Christi sind hinsichtlich der Regierung der Kirche, welche durch den Glauben und die Sakramente des Glaubens konstituiert ist. Wie es daher ihnen nicht erlaubt ist, eine andere Kirche zu gründen, so ist es ihnen nicht gestattet, einen andern Glauben zu überliefern oder andere Sakramente einzusetzen; sondern durch die Sakramente, welche aus der Seite des am Kreuze hängenden Christus geflossen sind, heißt es, daß die Kirche erbaut sei."[4]

Selbst die Häretiker haben für ihre Lehre und Verfassung die apostolische Tradition geltend gemacht. Die Apologeten haben sie mit der Bemerkung abgewiesen, daß die Sektenhäupter sämtlich jünger seien als die Apostel. Augustinus macht seiner Forderung, dem Wege des katholischen Glaubens zu folgen, welcher von Christus selbst und den Aposteln bis zu uns gekommen ist und von da zu den Nachkommen übergehen wird, den Einwand: „Dies ist lächerlich, wirst du sagen, da alle behaupten, diesen zu besitzen und zu lehren." „Ich kann nicht leugnen", bemerkt er darauf, „daß alle dieses behaupten."[5] Aber Augustinus zeigt den Donatisten, wie töricht es sei, zu meinen, die ganze apostolische, katholische Kirche habe sich in einen kleinen Winkel Afrikas geflüchtet.

25. Auch die Protestanten glaubten anfangs auf dem Boden der apostolischen Kirche zu stehen. Luther hatte die alte Kirche und Dogmengeschichte viel zu wenig gekannt. Er glaubte in der alten Kirche zu sein und hatte

---

[1] Dobschütz, Probleme des apost. Zeitalters 115 121.
[2] Dunin-Borkowski: Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, 231 ff.
[3] Pars 1, dist. 11, c. 9. [4] S. theol. 3, q. 64, a. 2 ad 2.
[5] De util. cred. 9, 21.

ein Interesse daran, die Kontinuität zu zeigen[1]. Formell wurde der Krieg gegen die „Mißbräuche" in der Kirche eröffnet. Die Verfasser der Augsburger Konfession suchten den Widerspruch möglichst zu verhüllen, weshalb sie auch der „Leisetreterei" beschuldigt wurden. In allen Fundamentalartikeln wollen sie an der katholischen Lehre festhalten; nur die Mißbräuche sollen abgeschafft werden[2]. Melanchthon suchte auch in den späteren Ausgaben seiner Loci den consensus ecclesiae nachzuweisen. Ein Dokument dafür, „daß die Kirche der deutschen Reformation keine kirchliche Revolution wollte noch solche war, sondern die Kirchenspaltung dadurch hervorgerufen wurde, daß die Gegner bei den zwischeneingekommenen Irrtümern des Mittelalters beharrten und den Fortschritt der Kirche in schriftgemäßer Erkenntnis nicht wollten"[3], ist die Augsburger Konfession heute weniger als damals.

Allein die Katholiken ließen sich diese schwache Seite nicht entgehen. Sie hielten ihnen entgegen: „Die wahre Kirche und die wahre Religion sind von immerwährender Fortdauer. Dieses ist unumstößlich notwendig, weil den Menschen aller Zeiten ein Weg zum Himmel geboten werden muß. Die falschen Religionen dagegen wechseln und verändern sich. Nun steht es aber aus allen Schriftstellern und aus allen Geschichtsbüchern fest, daß unsere Kirche und Religion, die vom Papste abhängt, die älteste ist, von Christus und den Aposteln ihren Ursprung hat und gleichsam von Hand zu Hand und durch die ordentliche Sukzession festgesetzt worden ist."[4] Luther meint, es könne einem ein Rad abjagen vom Wagen und einen schrecken, daß der Papst und die Seinen sich rühmen, sie seien die christliche Kirche. Da stehen sie auf und sagen: „Hier ist das Schiff St Petri, das mag wohl wanken auf dem Meer, aber es soll nicht untergehen und ersaufen; wir sind das rechte Volk Gottes, die christliche Kirche, was willst du machen?"[5] Luther wechselte seine Verteidigung gegen diesen Vorwurf

---

[1] Harnack, Dogmengesch. III[2] 724 ff 734 ff; III[3] 761 768 778. Thieme, Luthers Testament, 1900, 82 ff.

[2] II, a. 7, 3, p. 38. Ap. 14, p. 292 ff. Harnack a. a. O. III[3] 597 611; Realenzykl. II[3] 242 ff; XVI[3] 136 ff.

[3] Nösgen, Symbolik 78 85.

[4] Joh. Niemöller, Flacius und Flacianismus: Zeitschr. f. kath. Theol. 1888, 81 f. Herborn, Confutatio Lutherana Danica a. 1530 (ed. Schmitt), 1902, 37 ff 44 ff. Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte, 1891.

[5] Werke, herausg. von Walch VII 2501. Döllinger, Die Reformation III (1848) 202 ff; Kirche und Kirchen, 1861, 393 ff. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes III 535 f; VII 440 571 691 ff 700 ff. Realenzykl. XI[3] 725 ff. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche I (1904) 5 ff. Über

verschiedentlich, indem er die unsichtbare Kirche als die apostolische betrachtete, die Heilige Schrift als die apostolische Urkunde (und das apostolische Symbolum) entgegenhielt, sich auch auf die Väter oder auf die Häretiker aller Zeiten, aber noch mehr auf seinen Beruf, das reine Evangelium zu verkünden, berief und die katholische Kirche des Abfalls vom Evangelium beschuldigte[1], ohne zu beachten, daß er mit der mittelalterlichen Kirche zugleich die altkatholische Kirche, „das ganze System des Katholizismus wie es seit Irenäus gezimmert war", verwarf. Was Tertullian von den Gnostikern sagte, gilt auch von den Reformatoren. Sie haben gleichfalls keine göttliche Legitimation, keine Spur apostolischer Sukzession vor oder hinter sich, und ihr Lehrbegriff weicht von allen apostolischen Kirchen des Erdkreises ab[2]. Gerade in der Lehre von der Kirche bestand die größte Differenz. In der katholischen Kirche ist die mit Irenäus anhebende Entwicklung nie abgebrochen worden. Die evangelische Kirche liegt aber nicht auf dieser Linie. Wie man trotzdem bei Chemniz den gründlichen Beweis finden kann, daß die römische Kirche das Altertum gegen sich habe, erklärt sich nur aus dem Vorurteil.

Es bildete sich bei den Reformatoren und ihren Nachfolgern die Vorstellung aus, daß Gott nach dem Tode der Apostel sich bald von der Kirche zurückgezogen und seine Stelle dem Satan überlassen habe, der nun das Amt, welches nach den evangelischen Verheißungen dem Heiligen Geiste hätte zufallen sollen, übernommen und ein diabolisches Millenium errichtet habe, bis Luther aufgetreten sei. Die „papistische Kirche" galt als die Synagoge des Antichrists[3], als ein Schauplatz von Unwissenheit und Bosheit, als ein „vollkommenes Narrenhaus". Das „protestantische Volksbewußtsein" stellt sich jetzt noch gern die Reformation

---

die Reformierten s. Bossuet, Histoire des variations des églises protestantes IV (1822) 6 ff 22 33 ff 43 ff; III 4 ff.

[1] Harnack a. a. O. III[3] 761 Anm. 3. „Wider Hans Worst." „Die Haltung, die er hier einnimmt, hat er keineswegs streng festhalten können und wollen. Er weiß sehr wohl, wenn er es sich auch nicht zusammenhängend klar gemacht hat, daß die fehlerhafte Entwicklung der Kirche schon viel früher begonnen hat."

[2] Möhler, Patrologie 746 f. Es ist die „weltgeschichtliche Täuschung" der Firma „apostolisch" seit der Reformation am Katholizismus nur aufgedeckt (Harnack, Reden und Aufsätze II [1904] 133), wenn man bloß Nebensächliches berücksichtigt. Die alte Firma „protestantisch" gibt Harnack selbst preis, denn der alte Protestantismus habe alles Wesentliche im richtigen Bibelglauben gesucht.

[3] Dorner, Geschichte der prot. Theol. 616 Anm. 2. Pfleiderer, Entwicklung der prot. Theol. 285. Janssen a. a. O. IV 5 ff; VI 466. Becanus, De antichristo reformato. Opp. II (1630) 159 ff. Luther sah schon am 18. Dezember 1518 in der römischen Kurie den Antichrist: Katholik 1899 I 476 ff.

als eine „Sonne dar, ausgehend aus der tiefen Nacht, die bald nach dem Ableben der Apostel sich über den Erdkreis gelagert habe" (Hase). Friedrich II. führt diese herkömmliche protestantische Vorstellung von der Kirchengeschichte, daß sie ein großes, von Schurken und Heuchlern auf Kosten der betrogenen Massen aufgeführtes Drama sei, als die eigentliche Ursache seiner Verachtung des Christentums an.

Da man aber die Unsicherheit der Position fühlte, wenn man auf den Beweis für die geschichtliche Kontinuität der apostolischen Kirche ganz verzichte, so hat Flacius seinen Katalog der Wahrheitszeugen für das Altertum der protestantischen Religion seit dem 6. Jahrhundert geschrieben. Die unter seiner Leitung entstandenen Magdeburger Centurien haben denselben Zweck[1]. Diese Zeugen sind die sog. Vorläufer der Reformation. Vigilantius, Aërius, Claudius von Turin, Waldus, Wiclif, Hus, Savonarola u. a. werden genannt. Wenn man nur gegen ein katholisches Dogma gemurrt, gegen Mißbräuche gesprochen, über Pfaffen und faule Mönche geschimpft und besonders gegen den Papst aufgetreten und geschrien hatte, man wurde unter die Vorläufer der Protestanten gerechnet und für würdig gehalten, die Sukzession der Kirche zu unterhalten, wer man sonst auch sein und was man sonst für eine Meinung haben mochte. Auch unter den Vätern werden Stimmen gesucht. Als ob die Stellen, „wo sie gegen Aberglauben, Werkheiligkeit, Kreaturvergötterung, kirchliche Verstarrung und Veräußerlichung protestieren", sie zu Vorgängern des Protestantismus machten! Die kirchliche Verfassung steht den Vätern von Anfang an fest. Einzelne Stellen ändern daran nichts, selbst wenn sie nicht leicht der Grundauffassung untergeordnet werden könnten. Die Sekten im Mittelalter machten wohl Opposition gegen die Kirche, aber es war eine „Kritik aus der Mitte" heraus. Sie haben auf den Begriff einer empirischen, wahren Kirche keineswegs verzichtet. Ihr Standpunkt zur Heiligen Schrift ist gesetzlich, wie ihn Augustinus, Bernhard und Franziskus eingenommen haben. Ebenso ist die ganze Mystik katholisch, wenn auch ihre Subjektivität und der wiedererweckte Augustinismus der Reformation etwas vorgearbeitet haben. Die sichtbare Kirche, der werktätige Glaube, die Hoffnung auf ewige Belohnung, die Objektivität der Sakramente, das Armutsideal beherrschen die ganze alte Kirche[2]. Nur weil man die mittelalterliche

[1] Realenzykl. II³ 417. Dagegen Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V 313 ff.

[2] Über Markus Eremita, den noch Ficker (Zeitschr. f. hist. Theol. 1865, 402 ff) mit Flacius als eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrhundert feiert, s. Kunze, Markus Eremita, 1895, 2. Es trenne ihn eine Kluft von dem reformatorischen Glaubensbekenntnis. Über andere s. Paulus: Theol. Quartalschr.

Theologie und Frömmigkeit nur äußerlich und in ihren Verzerrungen kannte, war es möglich, jede tiefere Auffassung als „evangelische“ und „vorreformatorisch“ zu deuten. Dies zeigen auch die neuesten Forschungen über die Wirtschaftslehre des Mittelalters.

Selbst die „Ullmannschen Legenden“ von den Reformatoren vor der Reformation versagen ihren Dienst. Sie werden sogar von den protestantischen Geschichtsforschern als „geschlagen“ betrachtet. Wiclif und Hus erheben sich „auf der Grundlage der mittelalterlichen Religiosität und Auffassung des Christentums“ und weisen „von den Grundlagen und Kräften spezifisch evangelischer Frömmigkeit auch nicht eine Spur“ auf. Savonarola ist ein Hauptvertreter des Bettelmönchtums, den wir „als eine durch und durch mittelalterliche Gestalt zu verstehen haben“. An die Stelle der verfehlten und blassen Schablone Ullmanns und Bonnechoses ist eine durchaus konkrete, mannigfaltige, lebendige Erkenntnis getreten, eine Erkenntnis, bei welcher es sich überall herausstellt, wie durchaus original Luthers Entwicklung und seine Entdeckung der neuen religiösen Gedanken verlaufen ist, wie unabhängig selbst die Vorstufen zu derselben durch ihn ausgegraben worden sind.“ [1] Es handelte sich für die Reformatoren nicht um die Wiederherstellung der apostolischen Kirche und Lehre, sondern um „eine neue Gestalt des Christentums“, um „eine Erhebung des demokratischen Prinzips gegen das aristokratische Priestertum“ [2], also doch um eine Art Revolution, eine „ungeheure kirchliche Revolution“, „wenn man es auch dem Volke verheimlichte“ [3], indem man die alten Formen möglichst fortbestehen ließ, denn „man bricht nicht mit der Geschichte, ohne sie zu verdunkeln“.

Paulsen überschreibt seine Abhandlung über die Reformation: „Der Ausbruch der kirchlichen Revolution und ihre Wirkung auf die Universitäten

---

1893, 289 ff; Katholik 1900 II 1 ff 138 ff 226 ff. Zur Mystik s. Denifle, Luther und Luthertum I (1904) 198 f.

[1] Lobstein: Theol. Lit.-Ztg 1887, Nr 26; 1889, Nr 16. Müller, Bericht über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der vorreformatorischen Zeit, 1887. Theol. Lit.-Ztg 1889, Nr 14, Sp. 361. Eck: Theol. Lit.-Ztg 1899, Nr 23. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luther. Kirche I (1904) 422.

[2] Hase, Polemik 296. Harnack, Dogmengesch. III² 363 ff 375 ff 391 409 ff 553 691 710 735. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1891, 152 ff. „Jovinian ein Protestant seiner Zeit.“ Vigilantius anders. Gegen Harnack Kunze, Glaubensregel 479 ff. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart I² (1895), 173. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker², 1896, 276. Weiß, Apologie III³ 569 ff. Kuyper, Reformation wider Revolution, 1904.

[3] Döllinger, Kirche 435. Weizsäcker: Gött. gel. Anzeigen 1881, 846.

und Schulen.“ In der Anmerkung der zweiten Auflage bemerkt er hierzu: „Man hat mir den Ausdruck Kirchenrevolution für die Reformation übel genommen. Ich kann mir nicht helfen; ich finde, es ist der wirklich bezeichnende Ausdruck für das Ereignis.“ „Das Werk Luthers ist nicht Reformation, Umbildung der bestehenden Kirche durch ihre eigenen Organe, sondern Zerstörung der alten Form, ja man kann sagen grundsätzliche Verneinung der Kirche überhaupt.“ Weizsäcker sagt, nur apologetische Befangenheit werde die Frage, ob überhaupt die Reformation Luthers Revolution genannt werden könne, ohne weiteres verneinen. Calvin hat zwar die Organisation besser zu wahren gesucht, aber eine „Reformation wider Revolution“ (Kuyper) ist der Calvinismus doch nicht. Es war also (1904) doch nicht so anmaßend, wie es von Konsistorien, vom Gustav Adolf-Verein, Evangelischen Bund u. a. dargestellt wurde, wenn in der Canisiusenzyklika (1897) die Reformation eine Revolution genannt wurde. Hat doch Treitschke die Reformation „die verwegenste Revolution aller Zeiten“ genannt. Ähnlich Maurenbrecher u. a.[1]

Doch ist nicht zu vergessen, daß auch äußere Gründe für diese religiöse Revolution und ihre fortdauernde Wirkung vorhanden waren. Zu diesen gehörte vor allem die zu weit getriebene Zentralisation der römischen Kirche mit ihrem Einfluß auf Ämter und Einkünfte sowie die enge Verbindung der geistlichen und weltlichen Macht. Dies machte sich in Deutschland fühlbarer als in den romanischen Ländern, wo die staatliche Entwicklung weiter fortgeschritten war. Daher ging die Reaktion gegen Rom[2].

26. Doch sind es verhältnismäßig wenige, welche, wie die zahlreichen amerikanischen Sekten, einen Ruhm darein setzen, sich um die Vergangenheit nicht zu kümmern, und eine Tradition für um so verwerflicher halten, je älter sie ist[3]. Es sind nur diejenigen, welche sich ebensowenig um die Heilige Schrift kümmern. „Es ist nicht die Schrift, sondern der Geist“, hat einst der Stifter der Quäker in der Kirche zu Nottingham dem Bibelprediger zugerufen. Vielmehr hat der Grundsatz von der katholischen Kirche, welche sich bei den Vätern fand, von jeher bei erleuchteten Protestanten Anerkennung gefunden, freilich ohne in weitere Kreise zu dringen, wie das Beispiel des Calixt und Grotius zeigt. Immerhin glaubt die protestantische Kirche im Grunde noch, daß sie den Konsensus der ersten fünf Jahrhunderte (consensus quinquesaecularis) mit den andern

[1] Hohoff, Die Revolution seit dem 16. Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung, 1887, 29 ff.

[2] Baudrillart, L'église cath., la renaissance, le protestantisme, 1904. Rev. d'histoire 1904, 364.

[3] Döllinger, Kirche 331.

Kirchen gemeinsam habe. Kepler hat darauf seinen Widerspruch gegen die Konkordienformel gestützt und lieber die bleibende Exkommunikation über sich ergehen lassen. Die Annahme des Glaubensartikels: „Wir glauben an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche", „wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden", mußte allmählich zu der Anerkennung der geschichtlichen Kontinuität führen, „welche zwischen dem grundlegenden Zeitalter des Christentums und allen nachfolgenden stattfindet", und erkennen lassen, „sowohl welches die Quelle und Norm der christlichen Wahrheit, als welches die verordneten Mittel der Gnade seien" [1]. Die evangelische Kirche soll im Zusammenhang mit der alten Kirche, ja mit der apostolischen Urzeit stehen, denn wenn sie eine neue Kirche wäre, ohne lebendige Mittelglieder mit der Urzeit verbunden, müßte sie schon um dieser geschichtswidrigen Stellung willen den Verdacht erwecken, daß menschliche Willkür den Hauptanteil an ihr haben müsse [2]. Die englischen und die nordischen Kirchen haben mit dem Episkopalsystem auch die apostolische Sukzession festhalten wollen. Doch erschienen die Bischöfe nur als äußerer Zierat der Kirche. Tatsächlich sind sie Vertreter der staatlichen Autorität. [3] Calvin beruft sich für die Autorität der Pastoren auf Mt 10, 40 und folgert die Fortdauer derselben bis an das Ende der Zeiten aus dem Auftrag, welchen der Herr seinen Jüngern gegeben hat.

Die unparteiischere Geschichtsforschung hat auch bei einzelnen protestantischen Historikern die Überzeugung hervorgebracht, daß vor Luther nicht lauter Irrtum, nach Luther nicht lauter richtiges Christentum vorhanden war. Es wird zugegeben, daß „doch die rechte alte Kirche mit ihrer Tauf und Gottes Wort unter den Katholiken fortlebte". Ja es wird auch anerkannt, daß die Entwicklung des religiösen Lebens im Mittelalter, sobald man sich abgewöhnt, mit einseitig protestantischem Maßstab zu messen, als eine im wesentlichen aufsteigende bezeichnet werden könne. „Die weitreichende und tiefe religiöse Bewegung und Beweglichkeit im Volke unmittelbar vor der Reformation — sie ist das schließliche Resultat einer immer tiefer gehenden Durchdringung des Volkes mit den Motiven

---

[1] Scheele bei Zöckler, Handbuch II 389 395. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker [2] 279 f.

[2] Fr. Nitzsch: Jahrb. f. deutsche Theol. 1865, 39 ff. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I (1902) 18 ff. Dorner, Geschichte der protest. Theol. 47. Vgl. Thomasius bei Pfleiderer, Geschichte der Entwicklung 162 f.

[3] Die Anglikaner haben im Jahre 1897 zu Canterbury das dreizehnte Zentenarium des Augustinus in England (597) gefeiert, um der Theorie von der Kontinuität einen äußeren Ausdruck zu geben. Katholik 1898 I 58 ff.

der damaligen Frömmigkeit. Von oben nach unten ist die mittelalterliche Welt christianisiert, während bekanntlich in der Geschichte der alten Kirche bis zum 4. Jahrhundert die Entwicklung den umgekehrten Weg ging."[1] Man begnügte sich deshalb wenigstens, unter Wahrung der „wahrsten Darstellung der christlichen Kirche" in der evangelischen Kirche die Gleichberechtigung der Teilkirchen zu fordern, indem man an die Stelle des konservativen Prinzips der Apostolizität das Prinzip der nicht bloß formellen, sondern auch sachlichen Weiterbildung der apostolischen Kirche aufstellt. Wie sich in der apostolischen Zeit die eine Wahrheit in paulinisch-johanneischer und petrinisch-jakobischer Auffassungsweise dargestellt habe, so haben sich auch im Laufe der geschichtlichen Entwicklung und nach den Anlagen und Präformationen der Völker Verschiedenheiten herausgebildet, welche je einzelne Momente stärker betonen. Wie die Deutschen so glauben auch die Amerikaner hieraus die Berechtigung für ihre Auffassung des Christentums ableiten zu dürfen. Die Kirche war anfangs petrinisch (Katholizismus), dann paulinisch (Protestantismus) und soll nun johanneisch (Liebe) werden (Hecker, Schaff). Auf dem Konzil zu Konstanz hat Gerson wenigstens von Arten der katholischen Kirche gesprochen. Die konservativeren britischen und nordischen Kirchen haben im Episkopalsystem eine äußerliche Sukzession aufrecht zu erhalten gesucht. Die Anglikaner huldigen zum Teil der Zweigtheorie, wonach die anglikanische, griechische und römische Kirche die eine katholische Kirche bilden[2].

Das äußere Gerüste kann aber die „apostolische Kirche" nicht festhalten, wenn die apostolische Lehre und Gnade, der apostolische Geist fehlen. Ist die Kirche seit den Zeiten der Apostel, auf welche sie erbaut ist, eine Grundfeste der Wahrheit, so kann sie dies nur als ein stets lebendiger, in seinem Wesen aber unveränderlicher Organismus sein. Autorität und Wahrheit sind nicht identisch, aber bedingen sich. Die Sukzession der katholischen Kirche im Amte der Apostel muß ein wesentliches Merkmal der wahren Kirche sein. Die Erhaltung der apostolischen, christlichen Wahrheit und Gnade ist an die Nachfolger der Apostel, an den Episkopat gebunden. Wo dieser fällt, hört auch die Kirche auf, zu sein[3]. Ohne kirchliche

---

[1] Loofs: Theol. Lit.-Ztg 1887, Nr 8. Vgl. Kattenbusch, Konfessionskunde 23 ff. Newman, Entwicklung 223 ff.

[2] So Pusey, Gladstone, der Verein zur Beförderung der Einheit des Christentums u. a. Newman, Apologia 1864, 120 ff. Dagegen Pius IX. durch Schreiben der Inquisition vom 8. November 1865 und das Vatikanum (Coll. Lac. VII 118). Histor.-polit. Bl. II (1897) 18 ff; II (1898) 545 ff.

[3] Möhler, Symbolik 350. Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit[9–12], 1902, 177. Schon

Organisation hätte das Christentum den zahlreichen Verfolgungen nicht widerstehen können. Die Glaubensneuerer des 16. Jahrhunderts hätten gar kein einheitliches Christentum mehr vorgefunden, das sie hätten reformieren können. „Aber es dauert im Christentum nur das, was die Kirche versteht und begreift. Und die Kirche versteht und begreift nur das, was aus ihrem Geist geboren wird und aus ihren Begriffen hervorwächst.“ [1]

§ 6.

Die Einheit der Kirche.

Liebe und Selbstsucht. Sprachenverwirrung. — Religionstrennung. — Gottes Vorsorge für die Wiederherstellung der Einheit. Altes Testament. Die griechische Sprache und die römische Universalmonarchie. Die Weissagungen über das eine messianische Reich. — Das Christentum lehrt die Einheit Gottes, der Wahrheit, der Kirche. Sie zeigt sich in der Lehre, im kirchlichen Leben, in der Verfassung. Das Pfingstfest. Die Taufe und die Eucharistie. Der hl. Paulus über die Vereinigung der Juden und Heiden. Warnung vor den Häresien. Die Einheit des Glaubens in der ganzen Kirche. — Das Taufsymbol ein Zeichen der Einheit. Einheit und Apostolizität. — Ignatius. Polykarp. Hegesipp. Justin, Hermas, Tertullian, Cyprian. — Die Häresien zeugen für die Einheit der Kirche durch ihren Ursprung und ihre Lehre. — Die Väter über die Bedeutung der Häresien. — Die fortgesetzte Zersplitterung der Sekten. — Cyprian. — Bedeutung des Donatistenstreites für die Lehre von der Einheit. Augustinus. — Das griechische Schisma. — Die abendländischen Schismen. Die Reformation. Die Differenzen in der Lehre und Einrichtung. Der Zerfall in Landeskirchen und Sekten. — Das Vatikanum. — Unionshoffnungen.

I. Die Einheit in der Lehre, im Kultus und in der Verfassung.

1. Die Liebe einigt, die Selbstsucht trennt. Aus einem Elternpaare hervorgegangen, hätte das Menschengeschlecht nach dem gütigen Willen des weisen Schöpfers eine große Familie darstellen sollen, welche, mit Gott und unter sich durch die Liebe und Heiligkeit verbunden, das wahre Reich Gottes auf Erden bilden und die ewige Seligkeit in der Vereinigung mit

Herborn weist in seiner Konfutation (S. 111) darauf hin. Die „schwierige Frage, ob sie (die Ideen der Sukzession und Tradition) adoptierte profan-römische Ideen sind, die jüngst von Tschirn (Zeitschr. f. Kirchengesch. XII 215 ff) etwas zuversichtlich behandelt worden ist“, findet auch Harnack nicht leicht zu beantworten (Chronologie I 193 Anm. 3). Analogien aus der römischen Staatsverfassung und aus den sie leitenden Anschauungen würden, auch wenn sie „durchschlagend“ wären, für die Sache selbst nichts beweisen.

[1] Seeberg, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, 1902, 67, 132 ff.

dem Schöpfer und Vater aller Menschen verdienen sollte. Alle Menschen sollten eine einzige (numerische Einheit), innerlich verbundene (organische Einheit) Gemeinschaft bilden und dereinst im Reiche der Seligkeit auch äußerlich und auf immer miteinander vereinigt sein. Die Selbstsucht des Menschen und die Bosheit des Teufels haben es anders gewollt und anders gefügt. Indem die ersten Menschen den Einflüsterungen des bösen Feindes Gehör schenkten und den Regungen der Selbstsucht und des Stolzes Raum gaben, haben sie mit frevelhafter Hand das Band zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe entzwei geschnitten.

Die Folgen konnten nicht ausbleiben. Die böse Tat mußte fortzeugend Böses nur erzeugen. Das erste Brüderpaar, Abel und Kain, ist zum mahnenden Beispiel gegen das Unheil des Neides geworden. Selbst die Sündflut konnte dem selbstsüchtigen Sinnen und Trachten der Menschen kein Ende machen. Aufs neue empörten sich die Menschen gegen Gott, verloren das einigende Band der gemeinsamen Gotteserkenntnis und Gottesverehrung und damit auch die gemeinsame Sprache. Während sie in ihrem freveln Übermute im Turmbau zu Babel Gott gleichsam Trotz bieten wollten, stieg Gott herab vom Himmel, sah ihr Treiben und verwirrte ihre Sprache, daß keiner verstand die Sprache seines Nächsten. „Und so zerstreute sie der Herr von dort weg über alle Lande." Im Glauben und Denken, im Leben und Handeln wie in der Sprache war das Menschengeschlecht über die ganze Erde zerstreut, getrennt und in feindliche Stämme, Völker, Nationen zerrissen.

2. Selbst die Religion, welche alle Menschen mit dem einen Gott und unter sich verbinden sollte, trug noch dazu bei, die Völker, ja Städte gegeneinander abzuschließen. Je weiter sich das Menschengeschlecht entwickelte, desto mannigfaltiger und verschiedener wurden die religiösen Ansichten und Gebräuche. Die Tendenz zur Unterscheidung war mächtiger als der spätere Zug zur Einheit. „An welche von den Götzen soll man sich anschließen, um entweder mit Vertrauen Gott anzubeten oder in der Erkenntnis Gottes festzustehen?" fragt der hl. Athanasius. „Fast so viele Völker es gibt, so viele Götter werden erdichtet. Manchmal sind auch ein und dasselbe Land und dieselbe Stadt in sich uneins im Aberglauben des Götzendienstes. Die Phönizier kennen die Götter nicht, welche bei den Ägyptern verehrt werden; die Ägypter beten nicht die nämlichen Götzen an wie die Phönizier. Die Skythen nehmen die Götter der Perser, die Perser die Götter der Syrer nicht an. Die Pelasger verwerfen die thrazischen Götter, die Thrazier erkennen die thebanischen nicht an. Es stimmen die Inder mit den Arabern, die Araber mit den Äthiopiern, die Äthiopier unter sich im Götzendienste nicht überein. Die Syrer verehren nicht die

Götzen der Kilikier; der Stamm der Kappadozier nennt wieder andere Götter als diese, die Bithynier bildeten sich wieder andere, und wieder andere die Armenier. Und überhaupt zieht jede Stadt und jedes Dorf, da es die Götter der Nachbarschaft nicht kennt, die ihrigen vor und glaubt, daß nur diese Götter seien. Über die abscheulichen Gebräuche der Ägypter ist gar nicht zu reden, da sie allen vor Augen liegen. Und überhaupt ist die Ansicht über die Religion bei allen Volksstämmen, die dem Götzendienste verfallen sind, verschieden. Und mit Recht begegnet ihnen dies. Denn indem sie von der Erkenntnis des einen Gottes abfielen, gerieten sie in viele und verschiedene Irrtümer, und indem sie sich von dem wahren Worte abwenden, von Christus, dem Erlöser aller Menschen, wird mit Recht ihr Geist auf vieles abgelenkt." Wer die Sonne verlassen hat, sucht vergebens im Dunkeln nach einem Wegweiser[1].

Diese trostlose Zerrissenheit im Glauben und Wissen, in der Gottesverehrung und im Leben hat nicht wenig dazu beigetragen, die besseren Geister für das Christentum und die Kirche zu gewinnen. Denn die Edlen, sagt schon Aristoteles, sind harmonisch, die Schlechten sind uneinig. Alles strebt in der Menschheit nach der Einheit, die Vernunft, die ganze Natur, die Gesellschaft, die Liebe und Freundschaft. Daß die religiöse und sittliche Wahrheit nur eine sein könne, weil der Mensch ein Ebenbild Gottes sei und in der Vernunft das natürliche Licht der Gotteserkenntnis habe, lehrten Paulus und die Apologeten. Origenes berichtet von Celsus, welcher den Stand und die Ohnmacht der Christen verspottete, er habe gesagt: „Wäre es nur möglich, daß alle Hellenen und Barbaren in Asien, Europa und Afrika bis zu den Grenzen der Erde einmütig an ein Gesetz glaubten!" Der hl. Augustinus geißelt die Philosophen, welche mit den Völkern den Götzendienst begehen und in ihren Schulen die widersprechendsten Meinungen lehren. „Wenn wir nur diesen einen Fehler durch die christliche Disziplin geheilt sehen würden, so könnte niemand leugnen, daß sie mit unaussprechlichem Lobe zu preisen wäre."[2] Der Gedanke der Einheit im Glauben und Kultus, die Idee des Universalismus ergriff die zerrissene Menschheit gewaltig.

3. Gott hat das Werk seiner Hände nicht vergessen. Je mehr der Mensch trennte, desto fester legte Gott den Grund zur künftigen Vereinigung. Dies geschah vor allem in dem Bundesvolke des Alten

[1] Athan., C. Gent. 23. Orig., C. Cels. 2, 38; 5, 27 34; 8, 69 77. Tat., C. Graec. 28. Athenag., Leg. 25.

[2] Aug., De vera rel. 5, 8; De civ. Dei 18, 41; 19, 18. Melito ap. Eus., Hist. eccl. 4, 26. Rousseau, Émile 3, 88 120 ff. Weinel, Die Wirkungen des Geistes, 1899, 5 150.

Testamentes. Von Abraham sollte das neue Geschlecht ausgehen und die ganze Erde erfüllen. Selbst äußerlich mußte die Beschneidung als Bundeszeichen die Zugehörigkeit zum einen Volke Gottes darstellen. Die Gesetzgebung durch Moses trug noch mehr zur Befestigung der Einheit bei. Die Einheit Gottes war ein Vorbild der Einheit des auserwählten Volkes; die Bundeslade, der Tempel in Jerusalem bildeten einen sichtbaren Mittelpunkt der religiösen und politischen Einheit.

Auch außerhalb des israelitischen Volkes und von ihm angeregt bahnte sich allmählich eine äußere Einigung unter den Völkern an. Die griechische Nation hat hierfür die Sprache, das römische Volk die Verfassung verliehen. Die Universalmonarchie, welche Alexander d. Gr. angestrebt hatte, haben die klugen, praktischen Römer mit eiserner Konsequenz und zäher Ausdauer zu gründen verstanden[1]. „Die Römer haben die ganze Welt zur Einheit verbunden, was früher noch nie vorgekommen ist", bemerkt Polybius. Sie haben aber dazu mit kluger Berechnung auch die Religion zu benutzen gewußt, und zwar nicht, indem sie den Besiegten ihre Götter aufdrängten, sondern indem sie die Götter der Besiegten in ihr Pantheon aufnahmen. „Die Römer verehren alle Gottheiten", sagt Cäcilius im Dialoge des M. Felix[2], und preist das Glück der Römer, welches hieraus floß. „So hat sich der Römer Macht und Ansehen den ganzen weiten Erdkreis unterworfen, so sich ihre Herrschaft über die Bahn der Sonne und die Grenzen selbst des Ozeans hinaus verbreitet, indem sie im Felde Gottesfurcht und Tugend übten, indem sie die Stadt mit heiligem Opferdienst, mit keuschen Jungfrauen, mit vielen Priesterehren und Würden befestigten . . ., indem sie die besiegten Götter ehrten, indem sie von allen Seiten her die Götter als Gäste suchten und zu den ihrigen machten, indem sie endlich sogar unbekannten Gottheiten und unterirdischen Mächten Altäre bauten."

Felix selbst verfehlt freilich später nicht, der römischen Heuchelei die Maske abzureißen. Die Vorbereitung konnte die Verwirklichung nicht überflüssig machen. „Äußere Mittel des Zwanges, kunstreiche Staatsverfassungen, eine lange Gewohnheit der Knechtschaft konnten wohl einigen, sie konnten das vereinzelte Dasein der Völker aufheben; aber das Gefühl von der Gemeinschaft und Einheit des ganzen Menschengeschlechtes, von der

[1] Al. v. Humboldt, Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung II (1847), 182 ff 212 ff. Grisar, Rom beim Ausgang der antiken Welt, 1901, 810 ff.

[2] Octav. 6 25. Vgl. Arnob., C. Gent. l. 6. Eus., Dem. ev. 3, 6. Aug., Ep. 138, 3, 17.

gleichen Berechtigung aller Teile desselben hat einen edleren Ursprung. Es ist in den inneren Antrieben des Gemütes und religiöser Überzeugungen gegründet. Das Christentum hat hauptsächlich dazu beigetragen, den Begriff der Einheit des Menschengeschlechtes hervorzurufen, es hat dadurch auf die Vermenschlichung der Völker in Sitten und Einrichtungen wohltätig gewirkt." [1]. „Rom, des Petrus hoher Sitz, ist durch sein ehrenvolles Hirtenamt zum Haupte der Welt geworden, und was die Stadt nicht durch Waffen sich unterworfen, das besitzt sie nunmehr durch die Religion", frohlockt Prosper um das Jahr 430.

Durch die Offenbarung wie durch die allgemeine Vorsehung wurden die Völker der Erde vorbereitet zu der Verehrung des einen wahren Gottes in einer über die ganze Erde verbreiteten Gemeinschaft. Das erhabenste Ziel der messianischen Weissagungen und Hoffnungen waren Frieden und Glück in dem Reiche der Gerechtigkeit. Streit und Hader sind erloschen, alle Feindschaft ist verschwunden. Assur und Ägypten werden mit Israel einen großen Völkerbund bilden (Is 19), Israel und Juda einander nicht mehr befehden. „Dann wird aufhören die Eifersucht Ephraims . . . Ephraim beneidet nicht mehr Juda, und Juda kämpft nicht mehr gegen Ephraim" (Is 11, 13). „Und es werden sich miteinander versammeln die Söhne Judas und die Söhne Israels und sich ein Oberhaupt setzen." [2] Zwar sehen wir überall die Bilder des alten Israel, des Landes Kanaan, aber unverkennbar ist unter diesen Bildern das neue Israel, das messianische Reich zu entdecken, welches das bisher Getrennte unter dem Könige aus dem Hause Davids vereinigen wird. „Und alle wandeln in den Rechten Gottes, halten die Gebote des Herrn, sind einerlei Herzens und einerlei Sinnes. Und in ihrer Mitte steht das Heiligtum auf ewig" (Ez 37, 26). „Der Herr wird König sein über die ganze Erde, und es wird an jenem Tage sein ein Herr und sein Name Einer" (Zach 14, 9).

4. Das Christentum hat die Erfüllung dieser Verheißungen, die Vereinigung aller Wohlgesinnten zu gleichem Glauben, Hoffen und Lieben, gebracht. Das messianische Reich kann nur eines, die absolute Offenbarung nur eine sein. Die Wahrheit ist eine, die Lüge und der Irrtum sind mannigfach. [3] Das Reich der Wahrheit, das Reich Gottes, die Kirche, können auch nur einfach vorhanden sein. Diese Wahrheit

---

[1] Al. v. Humboldt a. a. O. II 234. Prosper, De ingratis 51 ff.

[2] Os 1, 11. Ez 37, 22 24. Vgl. Jr 3, 18; 30, 4 9. Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten, 1883, 245 f.

[3] Plato und der Neuplatonismus bei Koch, Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, 1903, 164 ff.

ist so klar und bestimmt in der Heiligen Schrift ausgesprochen, daß über den Grundsatz an sich kein Streit entstehen kann.[1] Es ist ein Hirt und eine Herde, eine Türe und ein Schafstall, ein Vater aller Gläubigen, der gegenwärtigen und zukünftigen. Es ist ein Gott, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Die Kirche ist ein großer Leib, dessen Haupt Christus ist, die Braut, welche sich Christus zubereitet hat, das Haus Gottes, die Wohnung des Herrn. Nur wer Glied des einen Leibes ist, kann mit Christus verbunden sein. Die Einheit der Kirche ist eine formelle, weil die Einzigkeit der Kirche durch Christus gegeben ist[2], sie ist aber auch eine organische, weil durch Christus und durch den Heiligen Geist die innere Einheit, die Einigkeit bewirkt wird. Der Name der Kirche ist ein Name der Einheit und der Herzensgleichheit.[3] „Jedes Reich, das gegen sich selbst geteilt ist, wird verwüstet" (Mt 12, 25). Der Satan treibt nicht den Satan aus, sondern greift das Reich Christi an und kann nur mit dem Stärkeren überwunden werden.

Aus den Aussprüchen der Heiligen Schrift läßt sich leicht entnehmen, worin diese Einheit als Merkmal der wahren Kirche zu erkennen ist. Denn sie offenbart sich in der Einheit des Glaubens und der Lehre (Symbolum), in der Einheit der Gnadenmittel und des Kultus (Liturgie) und in der davon unzertrennlichen Einheit der Verfassung und Regierung (Hierarchie). Man findet diese Momente bereits in der apostolischen Kirche wirksam, indem die Juden und Heiden unter der Leitung der Apostel zu einer Gemeinschaft in Glaube und Liebe vereinigt und die Vereinigten in der Einheit des Bekenntnisses und der gemeinsamen Gottesverehrung bewahrt wurden. „Grundsatz ist Gleichförmigkeit der kirchlichen Ordnung in allen Gemeinden. Dieser Grundsatz stellt die allein regierende Großmacht in der ganzen alten Zeit dar", behauptet Sohm[4] etwas übertreibend, aber sicher hat das Gefühl der Zusammengehörigkeit, der ausgebildete Gemeinschaftssinn, viel zur Befestigung der alten Kirche beigetragen.

---

[1] Weiß, Die Religion des Neuen Testamentes, 1903, 55 ff.

[2] Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, 1825, 3 ff; Symbolik 334 ff. Specht, Die Einheit der Kirche 4 f. Deby, Die Eine wahre Kirche, 1879. Zu Pius IX. und Leo XIII. s. Schneemann, Das vatikanische Konzil[2], 1895, 21 f. Schneider, Die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche verteidigt von Leo XIII., 1903, 31 ff.

[3] Tert., Apol. 39: Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. De exh. cast. 7: Unus Deus, una fides, una et disciplina. Chrys., In ep. 1 ad Cor. Hom. 1, 3; in ep. ad Gal. Hom. 1, 3.

[4] Kirchenrecht I 105.

Das erste Pfingstfest ist das erste Stiftungsfest der Kirche und zugleich ein Gegenstück zur Sprachenverwirrung beim Turmbau zu Babel. Wie einst der Geist über den Gewässern schwebte, um durch seine Kraft das Chaos zu scheiden und zu Gebilden des Lichtes zu entwickeln, so schwebte der Geist Gottes über den Aposteln und Gläubigen, um sie für die neue Schöpfung in Christus mit der Kraft von oben auszurüsten. Das Werk des Geistes der Liebe und Wahrheit kann nur die Einigung und Heiligung sein. Diese Wirkung offenbarte sich auf wunderbare Weise in dem Reden in fremden Sprachen, zum Zeichen, daß der Geist, welcher einst die Sprachen verwirrt, nun die Herzen wieder einigte. Die Zuhörer wunderten sich, daß ein jeder von ihnen die Galiläer in seiner Sprache reden höre. „Parther, Meder und Elamiter und die Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und der Gegenden von Libyen bei Kyrene, und die hier angesiedelten Römer, Juden und Proselyten, Kreter und Araber — wir hören sie reden mit unsern Zungen von den großen Taten Gottes" (Apg 2, 7—11). Die apostolische Kirche ging von Jerusalem aus. Jede Tochtergemeinde blieb mit der Muttergemeinde im Verband und konnte nur durch diese Verbindung Anerkennung und Recht erwerben. Die Gemeinden Judäas bilden die eine Kirche (Gal 1, 22. 1 Thess 2, 14). Die Heidengemeinden werden durch den Apostel Paulus nicht nur unter sich, sondern auch mit der Urkirche verbunden, weil anders ein sicherer Bestand der Gemeinschaft nicht möglich gewesen wäre[1]. Es war eine Anerkennung der Glaubens- und Heiligtumsgemeinschaft.

Dem Bekenntnisse der Menge folgte die Taufe, auf daß die unter sichtbaren Erscheinungen hergestellte innere Einheit der getrennten Nationen auch äußerlich erkennbar sei. Die Taufe ist eine Bedingung zur Aufnahme in das Reich Gottes, die eine Taufe ein Merkmal der einen Kirche (1 Kor 12, 13). Wir haben bereits früher erwähnt, daß Josephus die Johannestaufe unter diesem Gesichtspunkte auffaßte. „Auf keinen Namen einer Religion", sagt der hl. Augustinus, „können die Menschen vereinigt werden, wenn sie nicht durch irgend eine Gemeinschaft von Zeichen oder sichtbaren Sakramenten verbunden werden."[2]

---

[1] Weizsäcker, Das apost. Zeitalter 83 148 ff 156 ff.

[2] C. Faust. 19, 11; Quaest. ev. 2, 40. Bonav., Sent. IV, dist. 1, a. 1, q. 1. Vgl. Kellner bei Kraus, Realenzykl. II 704. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1794, 149 ff 237 f 299. Möhler a. a. O. 179 ff. Specht a. a. O. 14 ff 39 ff. Schrader, De unitate romanae ecclesiae, 1862/1866.

Die Glaubensgemeinschaft wird durch das Bekenntnis konstatiert (Röm 10, 10), ist aber ohne äußere Verbindung und Formulierung zu unsicher.

Neben der Taufe war die daselbst erwähnte Eucharistie (das Brotbrechen) zugleich ein Zeichen der Gemeinschaft. Ein Brot war es, welches Jesus am letzten Abendmahle segnete; ein Kelch war es, den er weihte und hingab, damit alle daraus trinken. Der Kelch der Segnung ist die Teilnahme am Blute Christi; das Brot, welches wir brechen, ist die Teilnahme am Leibe Christi. Ein Brot ist es, ein Leib sind wir viele, denn wir alle haben an einem Brote teil (1 Kor 10, 16 f). Schon frühe wurde aus den Elementen von Brot und Wein der Zweck der Vereinigung abgeleitet. Wie das Brot aus vielen zerstreuten Körnern gesammelt und der Wein aus vielen Beeren gepreßt wurde, so soll auch die Kirche von den Grenzen der Erde in das Reich Gottes gesammelt und die Gemeinde in einem Trunk der Liebe Gott geweiht werden[1].

5. Der Geist wirkte aber durch die Apostel weiter, um das Werk der Einigung zu befördern. Dem Judentume gegenüber preist der hl. Paulus das Evangelium, weil es die Schranken niedergerissen hatte, welche bis dahin das Volk Israel von den unreinen Heiden getrennt hatten. „Das Geheimnis Christi, welches in andern Generationen den Menschensöhnen nicht bekannt wurde, ist jetzt den heiligen Aposteln und Propheten im Geiste geoffenbart, daß auch die Heiden Miterben sein sollen und Leibesgenossen und Teilnehmer der Verheißung in Christus durch das Evangelium" (Eph 3, 5 6). Nicht gibt es mehr Griechen und Barbaren, nicht Herren und Sklaven, nicht Männer und Frauen, alle sind gleich in Christus und seiner Kirche. „Christus ist unser Friede, der aus beiden eines gemacht und die Scheidewand niedergerissen hat, indem er an seinem Fleische das Gesetz der Gebote und Satzungen zerstörte, daß er die zwei in ihm selbst zu einem neuen Menschen schaffe, Frieden stiftend, und versöhne beide in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz, da er an sich tötete die Feindschaft und kam und verkündete den Frieden euch, den Fernen, und Frieden den Nahen, weil wir durch ihn beide Zugang haben in einem Geiste zum Vater" (Eph 2, 14 ff). Deshalb ermahnt er auch die Epheser, die Einheit des Geistes im Bande des Friedens zu bewahren. „Ein Leib, ein Geist, wie ihr auch berufen seid in einer Hoffnung eurer Berufung." Unfriede und Parteiungen sollten in den durch denselben Glauben und durch dieselbe Liebe verbundenen Gemeinden gar nicht vorkommen (Hebr 10, 25. Jud 19). Mit großer Betrübnis hatte der

[1] Doctr. ap. 9, 4. Cypr., Ep. 63, 13; 69, 5. Aug., Serm. 227 229.

Apostel erfahren, daß zu Korinth Spaltungen entstanden seien. „Ist Christus geteilt, ist Paulus für euch gekreuzigt worden, oder seid ihr auf den Namen des Paulus getauft?“ (1 Kor 1, 13.) „Seid ohne Anstoß bei Juden und Griechen und der Kirche Gottes“ (10, 32). „Denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (14, 33; vgl. Röm 16, 17; 2 Thess 3, 6 14).

Noch weit eindringlicher warnen die Apostel vor den Häresien, welche die Einheit des Glaubens zerreißen. Wie der Herr einst vor den falschen Propheten in Schafskleidern gewarnt hat (Mt 7, 15), so bittet der scheidende Paulus die Bischöfe von Ephesus, auf die Herde Christi achtzuhaben, weil grausame Wölfe kommen werden, die der Herde nicht schonen. In den Pastoralbriefen ist es eine Hauptsorge des Apostels, die Wachsamkeit seiner Jünger gegen die falschen Lehrer zu beleben und zu steigern. „Wie ein Gott, so ist ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus“ (1 Tim 2, 3), aber „der Geist sagt ausdrücklich, daß in künftigen Zeiten etliche vom Glauben abfallen werden, die sich halten an trügerische Geister und Lehren der Dämonen (1 Tim 4, 1). „Sie werden nur immer weiter kommen in der Gottlosigkeit, und ihr Wort wird um sich fressen wie ein Krebsschaden“ (2 Tim 2, 17). Später klagt der hl. Johannes, welcher bereits das Unkraut aufgehen sah, über die Antichristen, welche die Gläubigen verwirren und von Christus abwendig machen wollen. „Von uns sind sie ausgegangen, aber sie waren nicht aus uns; wenn sie aus uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben; aber es sollte offenbar werden, daß nicht alle aus uns sind“ (1 Jo 2, 19). Der hl. Petrus erhebt seine Stimme gleichfalls gegen die falschen Lehrer, welche gleich den falschen Propheten des Alten Bundes Häresien des Verderbens einführen werden und den Herrn, welcher sie erkauft hat, verleugnen (2 Petr 2, 1)[1].

Ob man das Wort „Häresie“ in seinem eigentlichen Sinne als das Besondere, die Partei, die Schule (Apg 28, 22) oder in abgeleitetem Sinne als Irrlehre nehme, jedenfalls geht daraus hervor, daß die Apostel vor der Gemeinschaft mit denjenigen warnten, welche eine andere Lehre als die Lehre Christi und der Apostel vortrugen. Denn neben der einen Wahrheit gibt es keine neue Weisheit, neben dem einen Leibe Christi in der Liebe und Heiligkeit keine lebendige Gemeinschaft für den Himmel. Verfehlt sich der Schismatiker gegen die Liebe, so sündigt der Häretiker gegen den Glauben und die Liebe.

---

[1] Rademacher, Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie, 1903, 193 ff.

Diese Einheit des Glaubens und der Liebe beschränkt sich aber nicht auf die einzelnen Gemeinden an sich, sondern sie erstreckt sich auf die ganze Kirche. Dies folgt schon aus dem, was früher über die Kirche gesagt worden ist. Überall wurde dasselbe Evangelium verkündigt, überall wurden dieselben Sakramente gespendet, dieselben Mysterien gefeiert, dieselben Anordnungen getroffen. Ist der innere Grund dieser Einheit der eine Glaube an Gott, den Vater aller, an Christus, den Erlöser aller, an den Heiligen Geist, welcher alle begnadigt und mit göttlicher Liebe erfüllt, so ist der äußere Grund derselben die Verbindung der Apostel untereinander, welche die Übereinstimmung in der Regierung der Kirche auf Grund der Einheit des Glaubens und der Sakramente sichert. Die Kollekte unter den Heidenchristen für die Armen in Jerusalem war ein schöner Ausdruck der christlichen Nächstenliebe und Einheit zwischen Juden und Heiden. Als Streitigkeiten in Antiochien ausgebrochen waren, da sandte die Gemeinde den Paulus und Barnabas nach Jerusalem, um einen Beschluß der Apostel und Presbyter mit der ganzen Gemeinde zu veranlassen. Die Apostel mit dem Presbyterium und der Gemeinde faßten für die ganze Kirche verbindliche Beschlüsse und regelten durch die vier Gebote das Zusammenleben der Juden- und Heidenchristen. Die römische Kirche brauchte also nicht an die Stelle der inneren Einheit eine sichtbare, rechtliche zu setzen, denn beide waren schon zur apostolischen Zeit vorhanden.

6. Die nachapostolische Kirche, vor allem die römische, hat die für die Kirche entscheidende Einheit des Apostolats in dem Taufsymbol dargestellt, welches in seinen zwölf Artikeln die Einheit des apostolischen Glaubens für alle Zeiten zusammengefaßt und durch seine liturgische Stellung bei der Taufe die Gemeinschaft der Gläubigen mächtig gefördert hat. Es wurde bereits bemerkt, daß die Übereinstimmung über diesen Inbegriff des christlichen Glaubens nicht erst im 2. oder 3. Jahrhundert gegenüber den Häresien[1] hergestellt worden ist. Das altrömische Symbolum reicht in die johanneische Zeit, vielleicht teilweise in die zweite Hälfte des paulinischen Stadiums hinauf[2]. Diese Zusammenfassung war durch Mt 28, 19 nahegelegt, durch die Taufe notwendig gemacht und für den Unterricht des Volkes unentbehrlich. Wer zu diesem Symbolum schwört, der bekennt sich im wesentlichen zum apostolischen Glauben, zur einheitlichen, apostolischen Kirche. „Der Kampf gegen das apostolische Sym-

[1] Hase, Polemik 11. Vgl. Harnack, Dogmengesch. I² 131 328 ff; II² 31; III³ 23.

[2] Vgl. oben S. 150 f. Kunze, Glaubensregel 273.

bolum ist ein Kampf gegen das Reich, das auf den Grund der Apostel gebaut ist, und nicht ein einziger Stein kann ohne Gefahr für den Bestand des Baues davon weggerissen werden. In seiner verbalen Kürze und realen Grandiosität (Augustinus) ist dieses Symbol stets das einigende Band aller Christen gewesen, wie es die eine Taufe der ganzen Christenheit bezeichnet."[1] Im wesentlichen stimmen die morgenländischen Symbole mit dem römischen überein[2].

Das Symbolum konnte nicht für sich allein die einigende Wirkung ausüben. Dies konnte es nur als das Bekenntnis einer sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche. Wie dasselbe auf die von den Aposteln ausgehende Tradition begründet ist und mündlich überliefert wurde, so mußte es durch die von den Aposteln eingesetzten kirchlichen Organe, welche zugleich Spender der Sakramente waren, in der ganzen Christenheit verkündigt und bewahrt und gegen die buntschillernden Lehrmeinungen der namentlich aus dem Morgenlande kommenden Häretiker verteidigt werden. Ohne Apostel gäbe es kein apostolisches Symbolum, ohne die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe und den Papst, hätten wir keine Gewähr dafür, daß in demselben der Glaube der Apostel richtig niedergelegt und rein bewahrt worden ist. Schon der hl. Irenäus bemerkt: „Die von den Aposteln und ihren Schülern empfangene Lehre und den Glauben bewahrt die Kirche, obgleich über die ganze Erde zerstreut, mit solcher Sorgfalt, als ob sie nur ein einziges Haus bewohnte. Und sie glaubt an diese apostolische Überlieferung gleichmäßig, als ob sie nur eine Seele und ein Herz hätte; und verkündet, predigt und überliefert diese Lehre so einstimmig, als ob sie nur einen Mund hätte." „Obwohl die Sprachen in der Welt verschieden sind, so ist die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe." „Nach Art einer Natur wird die Kirche zusammengefügt, die eine ist, welche die Häresien in viele spalten wollen.... Sie allein ist es, die alte und katholische, welche eine ist wegen der Einheit des Glaubens."[3]

---

[1] Scheele nach Caspari bei Zöckler, Handbuch II 393. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I 37 ff. Harnack a. a. O. I² 135: „In dem Glauben an den Vater, Sohn und Geist, in der gemeinsamen Hoffnung, in der Disziplin nach Maßgabe der Herrnworte, in dem Besitze des Alten Testamentes ..., in der Taufe und der Feier des Herrnmahls, endlich in dem mit diesem verbundenen Gebetsopfer stellte sich die Einheit der Christenheit, d. h. der Kirche ..., dar."

[2] Kunze, Markus Eremita 179; Glaubensregel 15 ff 73 442 477. Rev. bénéd. 1899, 281.

[3] Adv. haer. 1, 10, 2 4. Aug., De bapt. 3, 14, 19; 15, 20. Vgl. Hefele, Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik II (1864) 44 48 68.

7. Der apostolische Geist, der Geist Christi in der Kirche, macht das Symbolum zum Vereinigungsmittel im Glauben. Ist es selbst „ein im voraus durch Gottes in der Kirche lebendig waltenden Geist errichtetes Bollwerk, um ebensowohl die hochfliegenden Raubvögel des Gnostizismus als auch das am Boden kriechende Ungeziefer des Ebionitismus abzuwehren“ [1], so muß derselbe Geist in der Kirche fortwirken, um den Glauben an dieses Symbolum zu vermitteln. An einem Symbolum, welches nicht mit einem lebendigen Organismus geistig verwachsen ist, würden die Pfeile der Häresien nicht abprallen. Der Schild muß von einem Kämpfer gehalten werden. Haben die Häretiker vor dem Evangelium nicht Halt gemacht, so auch nicht vor dem Symbolum; aber die Kirche mit den Nachfolgern der Apostel hat sie alle überwunden. Muß man die Energie bewundern, welche die Kirche des 2. Jahrhunderts gegen die brutalen Angriffe des Heidentums wie gegen die Hinterlist der Häretiker entwickelte, so darf man auch nicht verkennen, daß die Entfaltung einer solchen Kraft nur einer festgeschlossenen, einheitlich organisierten Kirche möglich war, welche in der apostolischen Sukzession ihre unüberwindliche Stärke besaß. Nicht das apostolische Symbolum hat den Gedanken einer großen, katholischen Kirche geschaffen, sondern die auf die Katholizität angelegte Kirche war es, welche mit ihrem Symbolum durch ihre Autorität und ihre Gnadenmittel die Einheit des Glaubens und der Disziplin sicherte und das Christentum vor dem Zerfall in eine Unzahl christlicher sowohl als unchristlicher Sekten bewahrte. „Eine empirische Gemeinschaft kann nicht durch ein überliefertes und geschriebenes Wort, sondern nur durch Personen regiert werden, denn der Buchstabe wird immer trennen und spalten.“ [2] Eine „unsichtbare Kirche“ sucht man im ganzen Altertum umsonst. Eine religiös-soziale Gemeinschaft ohne politisch-nationale Unterlage war für die griechisch-römische Gesellschaft etwas Unerhörtes und Neues [3] und hätte ohne lebendige Organisation nicht festen Fuß fassen können. Daher war das „Mittel der Verweltlichung und Sichtbarmachung der Kirche Christi (des Reiches Gottes)“ mit den „Rechtssätzen, die zugleich Glaubenssätze waren“ (Sohm), in Rom nicht erst zu schaffen.

Die Väter des 2. Jahrhunderts haben, indem sie vor Spaltungen und Häresien warnten [4], daher nicht ohne Grund den Beweis für die Einheit

---

[1] Scheele nach Caspari bei Zöckler, Handbuch II 394. Kunze, Glaubensregel 477. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche 176 ff.

[2] Harnack, Dogmengesch. I[2] 309. Vgl. Döllinger, Kirche XXIII 23. Hase, Werke X 33.

[3] Harnack, Mission 310.

[4] Vgl. Doctr. ap. 4, 3. Barn. 4, 10.

der Kirche mit dem Nachweis der Apostolizität verbunden. Der Episkopat gilt ihnen als der Träger der kirchlichen Einheit in der einzelnen Gemeinde wie in der ganzen Kirche. Schon Klemens hat mit Berufung auf den Apostel die Korinther vor Spaltungen gewarnt. Er spricht den großen Gedanken aus, je fester der Glaube, je größer die Heiligkeit, je tiefer die Weisheit eines Christen sei, desto weniger werde er selbstsüchtig sich von dem Gemeinsamen trennen[1]. Er sieht nicht nur in der staatlich-militärischen Ordnung eine Analogie der kirchlichen Einheit, sondern führt die Einsetzung der kirchlichen Autorität auf Christus zurück. Daher ist die Unterordnung unter dieselbe die Voraussetzung des Heiles. Der Friede in der Gemeinde besteht darin, daß die göttlich eingesetzte priesterliche Würde bedingungslose Unterordnung finde.

Ignatius, der sich selbst einen für die Einheit zugerichteten Mann nennt, hat die Einheit der Kirche sowohl in ihrer Idee durch Christus als in ihrer äußeren Erscheinung aufs nachdrücklichste gefordert. Er betrachtet sie in ihrem inneren (mystischen) Zusammenhange mit der Menschwerdung und Eucharistie. Wie der Gottessohn als vollkommener Mensch auf Erden erschienen ist, um die Menschen zu Gottessöhnen zu machen, so müssen auch die Gläubigen innerlich und äußerlich, dem Geiste und dem Fleische nach mit Christus in Verbindung stehen, um an seiner Gnade teilzunehmen. Sie müssen an die Gottheit und Menschheit, an den ganzen Christus glauben und in der Eucharistie sich mit ihm vereinigen. Die innere, organische Einheit, welche die Bilder vom Reiche Gottes, dem Hause des Vaters, dem lebendigen Gottestempel, dem Leibe Christi, mit welchem die Kirche zusammengeflossen ist wie Jesus Christus mit dem Vater, damit alles in harmonischer Einigkeit bestehe, anschaulich darstellen[2], ist die notwendige Grundlage der äußeren Einheit, kann aber ohne diese nicht erhalten werden. Vielmehr müssen die Gläubigen alle

---

[1] Möhler, Einheit 96 ff. Hefele, Beiträge 40 ff. Lemme: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 451 ff 457 ff. Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe, 1894, 75 ff. Sohm (Kirchenrecht I 158 ff) sieht im ersten Klemensbrief die Entstehung des Kirchenrechts als göttlichen Rechts und damit die Entstehung des Katholizismus. Das praktische Interesse habe den Brief diktiert und seinen Ideen den Sieg gegeben. „Aus der Nacht der Sünde, welche auch in der Christenheit Raum gewann, ist das Bedürfnis nach Kirchenrecht, und mit ihm der Katholizismus, hervorgegangen" (S. 163). Er stimmt Loofs zu: „Es ist nicht so, daß die dogmatische Theorie der Verfassungsentwicklung gefolgt ist; das Umgekehrte war der Fall" (S. 167 Anm. 5). Stahl, Patrist. Untersuchungen 88 ff.

[2] Ad Eph. 5; Ad Magn. 13; Ad Smyrn. 1, 2; Ad Trall. 2. Sohm a. a. O. I 196 200. Funk, Die Echtheit der ignatianischen Briefe, 1883, 43 ff. Stahl a. a. O. 150 ff.

ein Herz, ein Leib sein, jede Teilung und Trennung meiden, so daß, wenn sie zu gemeinsamem Gottesdienste sich versammeln, dort sei: „ein Gebet, eine Bitte, ein Herz, eine Hoffnung und Liebe und lautere Freude". „Täuschet euch nicht, meine Brüder, wenn jemand einem Schismatiker anhängt, der hat keinen Anteil am Reiche Gottes, und wenn jemand in einer andern Lehrmeinung wandelt, so ist er in das Leiden (des Herrn) nicht eingeschlossen."

Eine solche kirchliche Einheit ist aber nur durch den Gehorsam gegen den Bischof festzuhalten, wie Christus dem Vater dem Fleische nach gehorsam war und die Apostel Christus und dem Vater und dem Geiste, „damit die Einheit sei sowohl leiblich als geistig" [1]. Der Bischof ist der Träger der Einheit in der Gemeinde, die Bischöfe in der Kirche. Wer mit dem Bischofe in Verbindung steht, gehört der Kirche, gehört Gott an. Ohne Bischof, Presbyter und Diakonen, welche die Gemeinde zu gemeinsamem Gottesdienste versammeln, kann sich Ignatius keine Kirche denken. „Beeifert euch daher, eine Eucharistie zu empfangen; denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus, und nur ein Kelch zur Vereinigung mit seinem Blute, ein Opferaltar, gleichwie ein Bischof zugleich mit der Priesterschaft und den Diakonen, meinen Mitknechten, damit ihr, was ihr tut, in Gott tut." [2] Nur mit Erlaubnis des Bischofes durfte der Priester die eucharistische Feier abhalten. Die Konsekration wurde selbst da, wo mehrere Kirchen waren, nur in der bischöflichen Kirche vorgenommen und die Eucharistie den übrigen Kirchen von dort aus zugeschickt.

Wer mit dem Bischofe verbunden ist, der steht auch in Verbindung mit der ganzen Kirche, welche der Leib Christi ist. Denn wie der Bischof das sichtbare Oberhaupt der Einzelkirche ist, so ist Jesus das unsichtbare Oberhaupt der Gesamtkirche. Wer an der vom Bischofe geweihten Eucharistie teilnimmt, beteiligt sich am Gnadenleben des Leibes Christi. Hatte der Herr den Aposteln am letzten Abend befohlen, zu tun, was er getan, so wird durch sie und ihre Nachfolger die Gemeinschaft mit Christus und seiner Kirche hergestellt und unterhalten. Ist der Gottmensch für alle Menschen gestorben, so muß auch seine Kirche alle Menschen, welche guten Willens sind, in einer sichtbaren und geistigen Einheit vereinigen. „Wo der Bischof erscheint, da soll auch die Menge sein, wie wo Christus Jesus ist, auch die katholische Kirche ist." Ähnlich bezeichnet der Verfasser des Martyriums des hl. Polykarp diesen als den Bischof der

---

[1] Ad Philad. 3; Ad Magn. 6; Ad Eph. 16.

[2] Ad Trall. 3; Ad Philad. 4; Ad Smyrn. 8, 2; Mart. Polyc. 16, 2; 19, 2.

katholischen Kirche zu Smyrna, kennt aber über ihm „unsern Herrn Jesus Christus, den Erlöser unserer Seelen und den Hirten der über den ganzen Erdkreis verbreiteten katholischen Kirche“. So gewiß die Kirche zu Smyrna eine empirisch gegebene Kirche war, so mußten Ignatius und der Verfasser des Martyriums auch an eine empirische katholische Kirche auf dem Erdkreise denken, deren Einheit durch die Einheit der katholischen Bischöfe repräsentiert und vermittelt war. Mögen auch die prinzipiellen Anschauungen von Christus und der Kirche, welche nur in der Form gelegentlicher Äußerung erscheinen, in Wirklichkeit die „eigentlich treibenden Grundmotive“ sein, so schließen sie doch „eine hierarchisch-katholische Tendenz“ nicht aus, denn auch diese „gerechte Beurteilung der ignatianischen Briefe“ muß zugeben, daß „ein leiser Ansatz zu der katholischen Identifikation von Rechtsordnung und Heilsordnung, göttlichem Willen und menschlicher Einrichtung doch schon vorhanden war, nur nicht in der Übertragung einer formalen Rechtsstellung, sondern in einer zu engen Verknüpfung von Ideal und Symbol“ [1]. Das Bewußtsein der Einheit, nicht das Bedürfnis nach einer „Konföderation“ hat die Verbindung geschaffen.

Hegesipp, welcher zuerst die Einheit der ganzen Kirche dogmatisch und geschichtlich zu begründen suchte, bezeichnet als Ergebnis seiner Reisen und Untersuchungen die Tatsache, daß die Bischöfe der verschiedenen Kirchen einen und denselben Glauben bekennen, und zwar den apostolischen Glauben, weil sie denselben in ununterbrochener Aufeinanderfolge von den Aposteln geerbt haben. „In den einzelnen Aufeinanderfolgen der Bischöfe und in den einzelnen Städten bleibt dasselbe bestehen, was das Gesetz und die Propheten und der Herr selbst verkünden.“ [2] Indem er nun den Ursprung der Häresien nach dem Ableben der ersten apostolischen Generation bespricht, faßt er sein Urteil über die Kirche dahin zusammen: „Deshalb nannten sie die Kirche eine Jungfrau; denn noch war sie nicht durch törichte Reden verdorben.“ Erst die Häretiker haben „die Einheit der Kirche durch ihre verderblichen Lehren gegen Gott und seinen Christus zerrissen“. Die Einheit findet man nur bei den Bischöfen. Wer alle befragt, wird erkennen, daß alle miteinander übereinstimmen. Unter diesem Gesichtspunkte der Einheit erscheinen auch die Streitigkeiten um äußerliche Dinge wie über die Osterfeier, die Zeremonien bei der Taufe und Eucharistie in einem andern Lichte.

---

[1] Goltz, Ignatius von Antiochien 77.

[2] Eus., Hist. eccl. 4, 30, 2 (L.). Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 460 ff; Realenzykl. VII [3] 535. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I 483 ff.

Gehen auch einzelne Väter nicht ausdrücklich auf die hierarchische Verfassung ein, so steht ihnen dieselbe wegen der festen Gliederung der Kirche und des gemeinsamen Gottesdienstes unzweifelhaft fest. Dies geht schon daraus hervor, daß auch spätere Väter, wie z. B. Ambrosius, welchen an der episkopalen Einheit kein Zweifel aufkam, vornehmlich die Einheit durch den Glauben und die Liebe betonen. Justin berichtet von den Gläubigen, sie seien eine Seele, eine Gemeinde, eine Kirche, weil sie einen Leib bilden. Hermas stellt die Kirche unter dem Bilde eines Turmes dar, dessen Steine so fest aneinander gefügt sind, daß er aus einem einzigen Steine gebaut zu sein scheint. Denn die in den Bau der Kirche aufgenommenen Gläubigen leben in der vollkommensten Einheit, bilden einen Leib mit einem Geiste, einem Sinne, einem Glauben, einer Liebe. Alle Steine des Turmes glänzen mit gleichem Glanze[1]. Besonders sind es die Apostel und Bischöfe und Lehrer und Diakonen, welche in der Heiligkeit Gottes gewandelt, den Episkopat verwaltet, gelehrt, gedient und immer unter sich übereingestimmt und den Frieden bewahrt haben. Dies ist aber nur möglich, wenn alle durch dasselbe Licht des Glaubens und dasselbe Feuer der Liebe vereinigt sind, aber jeder am Turme die ihm zukommende Stelle einnimmt.

Tertullian hat allerdings in seiner montanistischen Periode die Kirche nicht als Zahl der Bischöfe, sondern als Geist durch den geistigen Menschen bestimmt, allein er setzt dabei den entgegengesetzten Glauben der Kirche, den er früher selbst bekannte, voraus. Der hl. Cyprian läßt keinen Zweifel über die Bedeutung des Episkopats für die Einheit der Kirche übrig. „Eine Kirche ist über die ganze Welt in viele Glieder geteilt und ein Episkopat durch die übereinstimmende Zahl der vielen Bischöfe zerstreut.“ „Die katholische Kirche ist eine, durch das Band der zusammenhängenden Priester (Bischöfe) verbunden“, sagt der heilige Bischof[2]. Bekannt ist es, daß Cyprian den Primat des Petrus als Quelle der Einheit betrachtet.

II. Häresie und Schisma.

8. Die Häresien zeugen für diese doppelte Einheit der Kirche, für die Einheit im Glauben und in der episkopalen Verfassung. Sie sind jünger als die Kirche und tragen damit das Zeichen des Irrtums

---

[1] Iust., Dial. c. Tr. 42 63. Herm., Vis. 3, 2, 5; 3, 5; Sim. 9, 13 18.

[2] Tert., De pud. 21. Cypr., Ep. 55, 24; 66, 8. O. Ritschl (Cyprian 85 ff) sieht hierin eine Neuerung, Reuter (Augustin. Studien 232) findet dagegen, Cyprians Lehre vom Episkopat deute die Grundstimmung des katholischen Okzidents an. Vgl. auch Möhler, Patrologie 850; Einheit 98 f.

und der Neuerung an der Stirne, denn das Altertum, die apostolische Sukzession ist ein Merkmal der wahren Kirche[1]. Es soll nur ein Bischof in der Kirche sein, rufen noch Kornelius und Cyprian den Schismatikern entgegen. Woher sind sie auf einmal gekommen? Von der einen Kirche sind sie ausgegangen, von dem einen Baum, den Christus gepflanzt hat, sind sie als Zweige, die verdorren, abgeschnitten, von der einen Quelle des lebendigen Wassers sind sie als Bächlein, welche im Sande verlaufen, abgeleitet. Könnte man bessere Zeugen der ursprünglichen Einheit der Kirche verlangen?[2] Wenn sich Novatian von der Kirche getrennt hat, so braucht man gar nicht mehr auf seine Lehre zu hören. „Er mag sein, was er wolle, er ist nicht Christ, wenn er nicht in der Kirche Christi ist." „Wenn damals keine Kirche bestand, woher ist Donatus erschienen? Welchem Lande entsprang er? Aus welchem Meere tauchte er auf? Von welchem Himmel fiel er?"[3]

Die Häretiker sind aber nicht bloß durch ihren Abfall von der Kirche, sondern auch durch die Unfähigkeit, ihrerseits die Einheit auch nur in kleinem Kreise zu wahren, und durch die heftige Befehdung untereinander ein lebendiger Beweis für die Einheit der Kirche. Marcion soll bei seinem Ausscheiden aus der katholischen Kirche den römischen Kirchenvorstehern zugerufen haben: „Ich will eure Kirche spalten und eine Spaltung für immer in sie hineinbringen."[4] Dies ist ihm in gewisser Weise gelungen. Er bildete eine eigene Kirche, aber sie hatte keine Einheit und keinen Bestand. „Das Evangelium des Marcion hat auch Kirchen, aber die seinigen, sowohl spätere als auch gefälschte . . . auch die Wespen machen Waben und die Marcioniten Kirchen."[5] Einig waren die Häresien nur im Kampfe gegen die eine Mutterkirche. „Die Monophysiten sind wie andere kirchliche Oppositionsparteien einig nur in ihrem Gegensatz gegen die Orthodoxie; in sich selbst zerfallen sie in mannigfache Gruppen, die sich in wütendem Glaubensfanatismus gegeneinander gekehrt haben."[6]

9. Die vielen Häresien, welche alle den christlichen Namen für sich in Anspruch nahmen und Kirchlein neben der Kirche bilden wollten,

---

[1] Tert., Apol. 47. Iren. 5, 20, 1. Vgl. Bellarm., Opp. II, l. 2, 4, 5. Sohm, Kirchenrecht 179 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche 93 ff.

[2] Clem. Alex., Strom. 7, 17. Aug., Sermo 5, 1; 46, 8 18; Ep. 44.

[3] Cypr., Ep. 55, 24; 59, 5. Aug., De bapt. c. Don. 3, 2; C. Crescon. 2, 35.

[4] Epiph., Haer. 42, 2. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 594.

[5] Tert., Adv. Marc. 4, 5; De praescr. 12.

[6] Realenzykl. XIII[3] 398.

gaben den Heiden und Juden oft Gelegenheit, den Namen Christi zu verspotten, die Uneinigkeit zu steigern und diejenigen, welche zur Bekehrung bereit waren, vom Übertritt zurückzuhalten[1]. Schon Celsus spottet über die Christen, welche in zahlreiche, von tödlichem Hasse erfüllte Sekten auseinandergehen. Die Juden machten die Christen selbst auf dem Theater wegen der arianischen Streitigkeiten lächerlich. Ammianus Marcellinus sagt, es gebe keine wilden Tiere, welche so gegen die Menschen seien wie die Christen unter sich. Die Väter verteidigten die Kirche gegen diesen Vorwurf in doppelter Weise, indem sie die von den Aposteln selbst vorausgesehene und vorausgesagte Trennung als eine naturgemäße, für den Körper der Kirche heilsame darstellen (Klemens, Origenes) und den Irrtum und die Uneinigkeit der Häretiker als Folge und Strafe des Abfalles nachweisen.

Die zahlreichen Sekten zeugen für die wahre Kirche, denn der Apostel sagt: Oportet haereses esse, es muß Häresien geben[2]; aber sie sind allerdings auch ein Vorzeichen des nahen Weltendes, weil es so beim Untergang der Welt geschehen muß nach der Weissagung des Herrn. Wie die Philosophen und Mediziner sich in Sekten spalteten, ohne daß deshalb die Philosophie und Medizin für die Griechen aufhörten, Wissenschaften zu sein, im Gegenteil vielmehr gefördert wurden, so hört auch die Kirche durch den Abfall der Häretiker nicht auf, die wahre Kirche zu sein, vielmehr triumphiert sie über alle. Die mannigfachen Irrtümer gaben Veranlassung, die Heilige Schrift genauer zu studieren, den Glauben tiefer zu erfassen und zu entwickeln und das Banner der Wahrheit siegreich zu entfalten. Freilich haben die Häretiker kein Verdienst hiervon. Eine idealere Auffassung der Häresie ist nur möglich, solang sie vom redlichen Streben nach Erfassung der Wahrheit ausgeht und den Geist der Wahrheit, der Liebe und Einheit nicht verleugnet. Die Trennung von der Kirche ist eine Trennung vom Reiche Gottes, der Kampf gegen die eine Kirche ein Kampf gegen die Wahrheit und Liebe.

---

[1] Clem. Alex., Strom. 7, 15, 90. Chrys., In ep. ad Gal. Hom. 1, 6. Aug., Sermo 47, 15 28. Specht, Einheit 32 f. Newman, Über die Entwicklung der christl. Lehre, 1846, 264 ff.

[2] 1 Kor 11, 18 19. 2 Tim 3, 1—9. Iust., Dial. 35. Tert., De praescr. 4. Cypr., De un. 10 16. Aug., Ep. 185; Conf. 7, 19, 25; C. Faust. 12, 24; De rebus quae non vid. 8; De pecc. or. 22, 25; De vera rel. 8, 15. Clem. Alex., Strom. 7, 15. Orig., C. Cels. 3, 12; 5, 62 ff; in Num. Hom. 9, 1. Hom. Clem. 16, 21. Möhler, Einheit 101 ff 117 ff 290 324 ff; Patrologie 457 ff. Specht a. a. O. 33 ff. Über Häresie und Sekte vgl. Möhler, Einheit 290 339. Über Kirche und Schule vgl. Harnack, Dogmengesch. I 706. Boissier: Revue des Deux M. 1890 II 61.

„Alle sind gegen die Kirche, aber während die Häretiker alle sich gegenseitig besiegen, haben sie für sich keinen Vorteil aus dem Sieg. Denn ihr Sieg ist der Triumph der Kirche über alle, weil eine Häresie gegen die andere das bekämpft, was in der andern Häresie der Glaube der Kirche verurteilt . . . und so bestätigen sie unsern Glauben, während sie sich gegenseitig bekämpfen", bemerkt bereits der hl. Hilarius[1]. Selbst mit den Heiden und Ungläubigen verstanden sich die Häretiker gegen die Kirche. Und bis auf den heutigen Tag ist es nicht anders. Man macht der Kirche alle möglichen Irrtümer zum Vorwurf, beschuldigt sie des Rationalismus, des Pelagianismus, der Werkheiligkeit, des Laxismus, des Rigorismus, des Mystizismus, beweist aber damit nur, daß die Kirche die einheitliche Wahrheit besitzt, von welcher die einzelnen Sekten und philosophischen Richtungen nur einzelne Teile willkürlich ausgewählt haben. Unter den Gartengewächsen gedeiht auch das Unkraut, aber deshalb gibt der Gärtner die Kultur nicht auf. Die königliche, allgemeine Straße ist die sichere, die andern Wege führen in die Irre. „Darum behaupten wir, daß sowohl dem Wesen als der Idee, als dem Ursprunge, als auch dem Range nach in sich einzig sei die alte katholische Kirche." [2]

Sehr belehrend über die Bedeutung der kirchlichen Einheit ist ein Schreiben Konstantins an die von Sekten zerfleischte Kirche in Alexandrien. „Denn erstens", schreibt er, „wollte ich die Vorstellung aller Völker von Gott und Religion zu einer einzigen Form und Weise vereinigen, zweitens den gesamten Erdkörper, der gleichsam an einer schweren Krankheit daniederlag, wiederherstellen." Deshalb habe er den unerträglichen Wahnsinn der Donatisten in Afrika zu heilen gesucht. Darauf entstand aber ein neuer Zwiespalt durch Arius. „Welche tödliche Wunde hat mein Ohr, ja mein Herz selbst getroffen, als ich hören mußte, daß eine noch weit verderblichere Spaltung unter euch entstanden sei, als jene ist." Durch Arius sei wegen einer geringfügigen Ursache das Volk in zwei Parteien gespalten und aus der einträchtigen Verbindung mit dem gemeinsamen Leibe gerissen worden. Selbst die Philosophen halten bei allen persönlichen Abweichungen die Einheit im System besser fest als diese Christen. „Gebt mir also meine ruhigen Tage und meine sorglosen Nächte wieder zurück . . .

---

[1] De trin. 7, 4. Vgl. Clem. Alex. a. a. O. 7, 16. Lact., Inst. 7, 7, 2 ff. Möhler, Athanasius II 174 f. Seitz, Heilsnotwendigkeit 23 ff. Newman a. a. O. 268 ff.

[2] Clem. Alex. a. a. O. 7, 17. Möhler, Patrologie 458. Optat., De schism. Don. 5, 1: Pro utrisque illud est, quod et nobis et vobis commune est: ideo et vobis, quia ex nobis existis. Dazu Harnack a. a. O. III² 39: „Das ist der berühmte Satz, der auch heute noch in der katholischen Kirche gilt."

wenn nicht, so bleibt mir nichts anderes übrig, als zu seufzen, unablässige Tränen zu vergießen und meine übrige Lebenszeit freudlos hinzubringen." Daher will er ein allgemeines Konzil zu Nicäa versammeln, um bei dem der katholischen Kirche angehörenden lobwürdigen Volke einen Glauben und aufrichtige Liebe und eine übereinstimmende Gesinnung der Frömmigkeit gegen den höchsten Herrn, unsern Gott, zu erhalten[1]. Damit war ein Weg beschritten, der mächtig auf die Befestigung der Einheit im Glauben und in der Hierarchie einwirken mußte.

10. Die Häresien mußten auch immer zahlreicher werden, sich selbst wieder in Sekten spalten, um den Gegensatz zu der einen wahren Kirche desto deutlicher erkennen zu lassen. Haben sie sich selbst eigenmächtig von der einheitlichen Mutter getrennt, sich nach den Stiftern benannt und damit ihre Verschiedenheit von der gesamten christlichen Kirche und unter sich bekundet[2], so trennen sich wieder ihre Anhänger nach demselben Recht voneinander, weil, wo die Autorität fehlt, das eigenmächtige Prinzip zur Trennung und Auflösung hindrängt. „Was dem Valentinus erlaubt ist, das ist auch den Valentinianern erlaubt, ist auch den Marcioniten erlaubt." [3] Die Arianer änderten fortwährend am Symbolum, während sich die Katholiken bloß auf das Nicänum zu berufen brauchten. Nur durch die Häresie gezwungen, erweiterten sie das Glaubensbekenntnis. Der böse Feind, welcher die Häresien und Spaltungen erfand, um unter dem Titel des christlichen Namens die Unvorsichtigen zu täuschen, sorgt schon dafür, daß der gleiche Geist auch weiter wirkt. Die Häresien zerstreuen mit dem Teufel, weil sie nicht mit uns sammeln, und warten, bis die Leute schlafen, um ihr eigenes verderbliches Gift zu säen und Genossen im Tode zu haben. Die Häresie wurde erfunden, um den Glauben zu untergraben, die Wahrheit zu verderben, die Einheit zu spalten. Der Teufel wollte dadurch in der Kirche bewirken, daß sie wie die Philosophie durch die vielen Sekten zu Grunde gehe[4]; aber er erreichte das Gegenteil davon, weil ein Stärkerer gekommen war, welcher ihm die Waffenrüstung abnahm. Je vielgestaltiger die Häresie wurde, desto glänzender stand die eine Wahrheit in der Kirche da, die katholische Wahrheit, welche bei denen zu finden

[1] Eus., Vita Const. 2, 64 f. Theodor., Hist. eccl. 1, 9. Harnack, Dogmengesch. II² 31; III² 23 ff.

[2] Iust., Dial. 35. Iren. 1, 23, 4; 4, 33, 2 f. Athan., Sermo 1 c. Arian. 1 ff; De recta in Deum fide (Opp. Orig. ed. Ben. I 809). Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 607 ff.

[3] Tert., De praescr. 6, 42; Apol. 47.

[4] Aug., De civ. Dei 18, 51; Sermo 14, 9; 295, 4. Specht, Einheit 29 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 38 ff 50 f.

ist, zu welchen der Herr gesprochen hat: „Ich sage dir, du bist Petrus usw.“, „Weide meine Schafe“, „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“.

Den tieferen Grund für diese Veränderlichkeit und Uneinigkeit der Häretiker finden die Väter in der Vorliebe für die theoretischen Schulmeinungen und im Mangel am Geist der Liebe und des Friedens. Das Christentum, welches in und aus dem Leben des Glaubens aufgenommen wird, ergreift zuerst das Gemüt, den Sitz der Kraft, der Willensstärke und Begeisterung. Wird aber der tote Begriff vorausgeschickt, der keine das Gemüt befruchtende Kraft hat, so ist die Lähmung des religiösen Charakters die Folge und Untüchtigkeit zu allem wahrhaft Großen. Klemens gibt als Charakteristik der Häretiker die stäten Kämpfe mit sich selbst und andern und die daraus entspringende Unruhe im Gegensatz zu der Freude der Katholiken im festen Besitz der Wahrheit an. „Etwas anderes ist die Lust, die den Heiden zufällt, etwas anderes der Streit, das Eigentum der Häretiker, etwas anderes die Freude, die in der Kirche wohnt.“ Der Glaube und die Erkenntnis der Wahrheit geben der Seele eine Unwandelbarkeit und Festigkeit; dem Irrtum aber ist eigen Unstätigkeit, Veränderlichkeit, sowie dem Gnostiker (vollkommenen Christen) Ruhe, Friede und Freude.“ [1]

Wenn die Gnostiker und Montanisten am geschlossenen Episkopat der römisch-katholischen Kirche ein uneinnehmbares Bollwerk fanden, so ist es gewiß nicht wahrscheinlich, daß sie die Reste der vorkatholischen Verfassung bewahrten. Sie konnten nur mit Berufung auf eine höhere Offenbarung ihr Unterfangen rechtfertigen. Wenn aber seit dem Jahre 200, wo der erste römische Gegenbischof (Natalius) auftrat, jede Spaltung in der Gemeinde (Hippolyt, Novatian, Donatisten) naturnotwendig mit der Aufstellung von Gegenbischöfen verbunden war, so folgt daraus nicht, daß vorher das Prinzip des Einzelbischofs nicht durchgedrungen war [2]. Denn das Schisma wollte eben die Lehre und die Verfassung beibehalten, der Streit, durch Ehrgeiz angefacht, bezog sich auf die Disziplin.

11. Nur zur Vollständigkeit des Beweises soll die weitere Ausführung des hl. Cyprian, des unermüdlichen Kämpfers für die Einheit der Kirche, hier berücksichtigt werden [3]. Denn wer bezweifelt im Ernste, daß Cyprian die Einheit der katholischen Kirche in Lehre, Sitte und Leitung nachdrücklich gelehrt und verteidigt habe? Hat er nicht wiederholt im

---

[1] Strom. 7, 16; vgl. 2, 11. Möhler, Einheit 121 ff 339.

[2] Sohm, Kirchenrecht 189 f.

[3] Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II 457 ff.

Gegensatz zum Schisma auf die Einheit des Episkopats, auf die Verbindung der Bischöfe mit der römischen Kathedra, als dem Prinzip der Einheit, hingewiesen? „Der Herr hat in den obigen Worten (Mt 16, 18 ff)", sagt er, „um die Einheit zu offenbaren (eine Kathedra aufgestellt, und), den Ursprung dieser Einheit, der mit einem anfängt, durch seine Autorität angeordnet. Das waren immerhin auch die übrigen Apostel, was Petrus war, mit gleicher Teilnahme an Ehre und Macht ausgerüstet; aber der Anfang geht von der Einheit aus (und der Primat wird dem Petrus gegeben), auf daß eine Kirche Christi (und eine Kathedra) gezeigt werde. (Und alle sind Hirten, und eine Herde wird gezeigt, welche von allen Aposteln mit einmütiger Übereinstimmung geweidet wird, damit die Kirche Christi als eine dargestellt werde.) Diese Einheit müssen wir streng festhalten und verteidigen, besonders wir Bischöfe, die wir in der Kirche den Vorsitz führen, damit wir auch den Episkopat als einen einzigen und ungeteilten erweisen. Es ist ein Episkopat, wovon die einzelnen je mit der Verpflichtung für das Ganze einen Teil innehaben" (in solidum pars tenetur)[1]. Eine Kirche gibt es, welche sich durch Wachstum der Fruchtbarkeit zu einer Menge weiter ausdehnt.

Wie in der Sonne viele Strahlen sind, aber nur ein Licht, und viele Zweige am Baume sind, aber die Kraft eine, auf die feststehende Wurzel begründete ist, und wie von einer Quelle viele Bächlein abfließen, und doch die Einheit im Ursprunge gewahrt bleibt, so sendet auch die vom Lichte des Herrn durchströmte Kirche ihre Strahlen über den ganzen Erdkreis, aber es ist doch nur ein Licht, das überallhin zerstreut wird, und die Einheit des Leibes wird nicht getrennt. Sie dehnt ihre Zweige über die ganze Erde durch den Reichtum an Fruchtbarkeit aus, breitet die reichlich fließenden Bächlein weiter aus, aber es ist doch ein Haupt, ein Ursprung, eine Mutter. Die Kirche trennt sich nie von Christus (Jo 6, 67). Wer also mit Christus verbunden sein will, muß der Gemeinschaft der Kirche angehören. Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, kann Gott nicht zum Vater haben. Cyprian ist weit davon entfernt, zu glauben, daß die einzelnen Sekten wegen der Bruchteile der Wahrheit zur

[1] Sohm, Kirchenrecht 251 ff 345 f: Cyprian verteidige die im 2. Jahrhundert von Rom ausgegangene Lehre, daß Christus Mt 16, 18 19 den Episkopat eingesetzt habe, der von Petrus auf alle Bischöfe übergegangen sei. Über die Interpolationen vgl. Chapman: Rev. bénéd. 1902, 246 ff. Der Interpolator sei niemand anderer als Cyprian selbst, welcher in dem nach Rom geschickten Exemplar die Erweiterungen einfügte (Ep. 54). Harnack: Theol. Lit.-Ztg 1903, Sp. 262, stimmt ihm zu, der erste Entwurf sei durch das Schisma des Felizissimus hervorgerufen, der zweite durch Novatian.

Gemeinschaft Christi gehören (Mt 18, 19). „Einmütigkeit setzt der Erlöser obenan, Eintracht des Friedens als Vorbedingung voraus." Dadurch ist der Unterschied zwischen Häretiker und Schismatiker in die zweite Linie gerückt worden. Auch bei der Übereinstimmung des Glaubens entscheidet die kirchliche Gemeinschaft.

Jene bilden aber die Kirche, das Volk mit dem Bischofe geeint, und die Herde, welche dem Hirten anhängt. Der Bischof ist in der Kirche und die Kirche im Bischofe. Wer nicht mit dem Bischofe ist, der ist nicht in der Kirche. Vergebens treiben sich diejenigen umher, welche nicht mit den Priestern Frieden haben, indem sie heimlich mit einigen Gemeinschaft zu pflegen glauben, da doch die Kirche, welche katholisch und einig ist, nicht zerrissen und geteilt, sondern gewiß verbunden und durch den Bau der unter sich zusammenhängenden Priester vereinigt ist. Deshalb ermahnt er die Bekenner in Rom herzlich, nicht gegen die Anordnung Gottes, gegen das evangelische Gesetz, gegen die Einheit der katholischen Satzung einem andern Bischofe anzuhängen, eine andere Kirche einzusetzen, sondern zur Mutterkirche, von welcher sie zum Ruhme des Bekenntnisses gekommen seien, zurückzukehren. Sie antworten ihm: „Wir wissen gut, daß ein Gott ist und ein Christus, der Herr, den wir bekannt haben, ein Heiliger Geist, und daß ein Bischof in der katholischen Kirche sein müsse." [1]

Selbst als er vorübergehend mit dem Inhaber dieser Kathedra in einen scharfen Streit geraten war, wollte er doch nicht aus der Einheit scheiden, verharrte vielmehr in der Gemeinschaft der Kirche mit denen, welche er bekämpfte; denn er hielt dafür, daß die Einheit vor allem festgehalten werden müsse. Wer von ihr abfällt, der trennt sich von der Wahrheit, von dem Glauben, von dem Leibe Christi. Der hl. Augustinus rechnet es dem hl. Cyprian zu einem hohen Verdienste an, daß er auch mit denen, welche die Ketzertaufe anerkannt haben, in Gemeinschaft blieb, und findet darin einen Grund zur milderen Beurteilung seines Auftretens im Ketzertaufstreite. „Denn es ist kein kleiner Beweis einer sehr friedfertigen Seele, in der Einheit das Martyrium verdient zu haben, von der er sich, obwohl er verschieden dachte, nicht trennen wollte. Denn wir sind Menschen, daher ist es eine menschliche Versuchung, anders zu denken, als wie sich die Sache verhält; aber es ist eine diabolische Anmaßung,

[1] Cypr., Ep. 43 46 47 49 55 66, 6 69, 8; De un. c. 3 ff. Möhler, Patrologie 850 ff. Peters, Cyprian 585 f. Reinkens, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, 1873. Über Häresie und Schisma bei Cyprian vgl. Seeberg, Begriff der Kirche I 34 ff. Harnack, Dogmengesch. I 352. Schanz, Der Begriff der Kirche: Theol. Quartalschr. 1893, 581 ff. Kneller: Stimmen aus Maria-Laach LXV (1903) 508 ff. Sohm a. a. O. 201 ff.

aus übergroßer Liebe zu seiner Meinung oder aus Neid gegen die Besseren bis zur Aufhebung der Gemeinschaft und zum Sakrilegium in der Gründung eines Schisma oder einer Häresie zu gehen." [1] Auch wenn es uns die Geschichte nicht überliefert hat (Ep 48, 10?), so sind wir doch vollkommen überzeugt, daß der heilige Märtyrer sein Blut in der Einheit und im Frieden der Kirche vergossen hat. Denn sein Wahlspruch lautete: „Es wird von uns geduldig und sanftmütig die Liebe des Herzens, die Ehre der Unterredung, das Band des Glaubens und die Übereinstimmung des Priestertums gewahrt." Er versicherte, wegen der Häretiker nicht mit den Kollegen, seinen Mitbischöfen, streiten zu wollen, mit denen ihn die göttliche Eintracht und der Friede des Herrn bewahren.

Ein besonderes Mittel, Eintracht und Frieden zu erhalten, bestand in der gegenseitigen Mitteilung über wichtige kirchliche Handlungen, namentlich die Wahl und Ordination der Bischöfe. Die Mitteilung ging direkt an größere Kirchen wie Rom, Karthago, Alexandrien, Antiochien, wodurch sich gewisse Mitteilungshauptstädte bildeten [2].

12. Die Streitigkeiten in Afrika hatten noch einen kleineren Umfang, eine geringere Bedeutung. Aber die Grundsätze, nach welchen sie beurteilt und behandelt wurden, zeigen alle Momente des Begriffes der kirchlichen Einheit. Cyprian und Augustin, wie vorher Tertullian, hätten auch dem kleinen Teile nicht mit solcher Überlegenheit entgegentreten können, wenn nicht dieser Begriff als im Wesen der Kirche begründet seit der Zeit der Apostel tatsächlich Geltung gehabt hätte [3]. Konnte es als eine Ungeheuerlichkeit gebrandmarkt werden, daß die ganze Kirche den einzelnen in das Innere Afrikas folgen soll, wenn nicht die Zusammengehörigkeit und Einheit aller Kirchen auch von den Häretikern anerkannt worden wären? Indes hatte für die afrikanische Kirche doch der Donatistenstreit schon eine weittragende Bedeutung. Ums Jahr 330 waren

---

[1] De bapt. c. Don. 2, 5; 5, 7; C. Crescon. 3, 1; Ep. 93, 10, 39 ff. Cypr., Ep. 70 71 73, 26. Über die Frage, ob die Kirchengemeinschaft zwischen Stephan und Cyprian abgebrochen worden sei, lauten die Urteile noch verschieden. Die Bejahung gilt, besonders wegen des Briefes des Firmilian, für wahrscheinlich. Döllinger-Friedrich, Janus [2], 1892, 315. Puller, The primitive Saints and the See of Rome, 1900, 72 ff. Vgl. Ernst, Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzertauffrage: Zeitschr. f. kath. Theol. 1895, 234 ff. Er bestreitet übrigens nur den Widerruf, der auch nicht als Bedingung der Gemeinschaft verlangt worden sei. Ernst, Papst Stephan I. und der Ketzertaufstreit, 1905.

[2] Sohm, Kirchenrecht 360 ff. Zahn, Weltverkehr und Kirche während der ersten drei Jahrhunderte, 1877. Weber, Der Weltverkehr in der altchristlichen Kirche, 1904. Separatabdruck aus dem Magazin f. volkstüml. Apologetik 1903/1904.

[3] Reuter, Augustinische Studien 228 ff 232 ff.

270 schismatische Bischöfe auf einer Synode versammelt. Der hl. Augustinus hatte noch einen langen und schweren Kampf mit den Donatisten zu bestehen. Sie sind trotzdem erst mit dem Christentum, zu dessen Ruin sie nicht wenig beigetragen haben, aus Afrika verschwunden.

Nichtsdestoweniger war der hl. Augustinus in seinem Glauben nie irre geworden. Denn er wußte, daß die Kirche, welche durch ihre Bischöfe repräsentiert ist, längst vor den Donatisten vorhanden war und als eine Kirche zu den Aposteln hinaufreicht. Wer sich von dieser Einheit, dem Leibe, dessen Haupt Christus ist, trennt, der scheidet von Christus und verliert den Geist der Liebe, welcher nur in der einen Kirche wirksam ist. Die Auflehnung gegen den, welcher auf der Kathedra sitzt, mit welchem der ganze christliche Erdkreis in den überseeischen und weit entfernten Ländern und selbst in den bedeutenderen Kirchen Afrikas in Verbindung steht, hielt er für eine Auflehnung gegen die Verheißungen Gottes[1]. Es war dem hl. Augustinus auch nicht unbekannt, daß neben der orthodoxen Kirche des Nicänums sich eine arianische aufgetan hatte, daß sich neben der Kirche des wahren Gottmenschen ebionitische, gnostische, sabellianische, nestorianische Häresien breit gemacht hatten und machten. Hatte Hieronymus über die arianischen Synoden bemerkt, der Erdkreis habe sich gewundert, als er erfahren habe, daß er arianisch sei[2], weil, wie schon Hilarius erklärte, die gläubigen Ohren des Volkes heiliger waren als die Lippen der Bischöfe[3], so hatte auch Augustinus Gelegenheit, derartige Äußerungen auf ihren wahren Wert zurückzuführen.

Ebenso hatte er Gelegenheit, die Ohnmacht und Unfruchtbarkeit der von der Einheit der Kirche losgetrennten Sekten zu beobachten. Obwohl die germanischen Völker gerade mit dem arianischen Christentum zuerst bekannt geworden waren, so gelang es ihnen doch nicht, die abendländische Kirche mit sich fortzureißen, vielmehr wurden sie selbst allmählich von der einen Kirche aufgesogen. Im Orient haben die Sekten während des 4. und der folgenden Jahrhunderte schreckliche Verwüstungen angerichtet. Fast verzweifelnd an der Heilung der Schäden, wendeten sich die Orientalen

---

[1] De mor. eccl. 1, 30, 63; De civ. Dei 18, 41 51; Ep. 52, 2; 53, 1; C. Iul. 1, 4, 13. Reuter a. a. O. 164 ff. Specht, Einheit 19 ff.

[2] Darauf beruft sich auch Puller, der aus der Geschichte Antiochiens (331 bis 361) beweisen will, daß die Gemeinschaft mit Rom nicht zur Einheit der Kirche gehört habe (227 ff). Der Satz Wisemans, welcher auf Newman einen so großen Eindruck gemacht hat, daß die Verbindung mit Rom über die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche entscheide, sei absolut unhaltbar.

[3] C. Aux. 6. Über die Stelle De syn. 27, 63 vgl. Aug., Ep. 93, 9, 31.

hilfeflehend nach Rom[1]. Rührend ist es zu lesen, mit welcher Freude die Antiochener nach Beilegung des meletianischen Schismas zum Ärger der Juden, Arianer und Heiden das Fest der Vereinigung feierten. Einzelne Sekten haben ihre Existenz noch lange gefristet, sie sind aber vielmehr ein abschreckendes Beispiel als ein Beweis gegen die Einheit der Kirche. „Die eine Mutter ‚Stolz‘ hat sie gezeugt, wie die eine Mutter, unsere katholische, alle gläubigen Christen, die über den ganzen Erdkreis zerstreut sind, gezeugt hat. Es ist also nicht zu verwundern, wenn der Stolz Trennung, die Liebe Einheit gebiert. . . . Diese ist so wie ein durch das Wachstum überall ausgebreiteter Weinstock; jene sind so wie unnütze Rebzweige, die durch das Messer des Winzers wegen ihrer Unfruchtbarkeit abgeschnitten werden, auf daß der Rebstock erkannt, nicht daß er verstümmelt würde.“ [2] Es ist ein Vorzug der katholischen Kirche, daß sie die Häretiker, welche nicht im Glauben mit ihr übereinstimmen, auch von der Gemeinschaft ausschließt.

Der hl. Augustinus hat nach dem Vorgange des Epiphanius ein Büchlein über die Häresien geschrieben, in welchem er 88 aufzählt, um dem Christen zu zeigen, wovor er sich zu hüten habe, eine Illustration zu obigem Gegensatze zwischen der Mutter „Stolz“ und der Mutter „Liebe“. Der hl. Hieronymus bemerkt: „Das Wohl der Kirche hängt von der Würde des obersten Priesters ab. Wenn ihm nicht eine besondere, vor den Menschen ausgezeichnete Macht gegeben wird, so gibt es in den Kirchen so viele Schismen als Priester.“ Der hl. Leo schreibt nach dem Konzil von Chalcedon, es müsse jetzt allen, nicht bloß den Bischöfen Christi, sondern auch den christlichen Fürsten und Gewalten sowie den Klerikern und Laien aller Rangstufen, völlig klar sein, daß das der wahrhaft apostolische und katholische Glaube sei, welchen er frei von allem Schmutze jeglichen Irrtums, so wie er ihn empfangen, verkünde und unter Zustimmung der ganzen Welt verteidige, während auf der ganzen Erde jene Lehren vernichtet seien, welche entweder die früheren Häretiker oder die folgenden aufzubringen wagten, in verschiedener Lügenhaftigkeit zwar, aber in gleicher Gottlosigkeit[3]. Freilich sind diese Hoffnungen spät in Erfüllung gegangen. Im 6. Jahrhundert bot die Christenheit des Morgen- und Abendlandes ein trauriges Bild der Zerrissenheit.

---

[1] Basil., Ep. 67 69 90 91. Greg. Naz., Or. 30 41 43. Langen, Geschichte der römischen Kirche I (1881), 515 ff. Günstiger urteilt Athanasius bei Theodoret, Kirchengesch. 4, 3. Daselbst 5, 35 über Antiochien.

[2] Aug., Sermo 46, 8, 18; 267, 4; C. ep. Parmen. 1, 3; De vera rel. 5, 8. Eus., Hist. eccl. 4, 11. Newman, Die Entwicklung 479 ff.

[3] Hier., Adv. Lucif. n. 9. Leo, Ep. 102, 2. Newman a. a. O. 294 ff 334 ff.

13. Diese Übelstände wirkten in den späteren Kirchenspaltungen nach. Kann man auch bei dem Schisma zwischen dem Abend- und Morgenlande sagen, daß sich nur einzelne Teile vom großen, einheitlichen Organismus abgelöst haben? Hat nicht die „verschiedene Sitte und Ansicht über den Gebrauch von etwas Sauerteig" ausgereicht, um im 11. Jahrhundert die Kirchen des Orients und des Okzidents „unter gegenseitigen Bannflüchen" auf immer zu trennen?"[1] Der „Sauerteig", das Fasten am Samstag, der verschiedene Ritus bei der Sakramentsspendung hätten wenig ausgemacht. Sie wurden vom Abendlande zugestanden. Ja selbst die weiteren, tiefer liegenden dogmatischen Differenzpunkte, wie das Filioque, die Epiklese, das Chrisma und die Ansicht über das Los der Verstorbenen und das Fegfeuer, hätten schwerlich zu solch gemeinsamer Trennung ausgereicht. Sie wurden nur, schon von Photius (867), benutzt, um dem Abendlande Neuerung in der Lehre und Fälschung des hochheiligen Symbols von Konstantinopel vorzuwerfen. Die Kirchen als solche sind dabei nicht beteiligt. Der seit der Reichsteilung herrschende politisch-nationale Gegensatz in Verbindung mit der verschiedenen Kulturentwicklung zwischen Neu- und Altrom hatte sich namentlich seit 800 so weit ausgebildet, daß der Bruch nur eine Frage der Zeit und herrsch- und streitsüchtiger Patriarchen sein konnte[2].

Daß die Griechen dem Papste die Hauptschuld beimaßen, ist ebensowenig verwunderlich, als daß protestantische Historiker das Papsttum deshalb in seinem Ursprung mit der Schuld der Zerreißung der Katholizität behaftet sein lassen, weil die Entstehung desselben nur auf dem Wege des Schismas möglich gewesen sei[3]. Dagegen bemerkt selbst Réville mit Bréhier, es gebe keine wirklich Schuldigen, insofern als man historisch in dem griechisch-lateinischen Schisma das unvermeidliche Resultat eines Konfliktes sehen muß, der unglückseligerweise früher oder später zwischen den beiden

---

[1] Hase, Polemik 11; Werke X 28: Durch den Schein des Glaubenszwiespalts, tatsächlich aber durch politische Gründe.

[2] Hefele, Konziliengesch. IV² 765 ff 771. Reuter, Augustinische Studien 228 499. Röhm, Sendschreiben eines katholischen an einen orthodoxen Theologen, 1895, 44 ff; Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 133. Ehrhard, Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung, 1899. Norden, Das Papsttum und Byzanz. Das Problem der Wiedervereinigung, 1903. Dazu Göller: Oriens christ. 1903, 239 f; Realenzykl. XIV³ 436 ff, XV³ 375 ff. Seppelt, Das Papsttum und Byzanz: Kirchengeschichtliche Abhandlungen, herausgegeben von Sdralek II (1904) 1 ff (kulturell, gegen Norden: politisch). Michel, L'Orient et Rome, 1894. Vgl. Université cath. 1895, 420 ff. Bréhier, Le schisme oriental au XIIe siècle, 1899. Rev. de l'hist. des rel. 1902 I 418 ff (Réville).

[3] H. Schmidt, Die Kirche 142.

sich parallel entwickelnden Traditionen ausbrechen mußte, von denen die eine zur monarchischen Suprematie über das Ganze, zum Katholizismus, fortging, die andere sich mit Leidenschaft in ihre alte Autonomie einschloß. Man hätte sich über die Differenzen verständigen können, „aber man kann sich nie verstehen über die Frage nach der dogmatischen Autorität in der Kirche. Dies ist heute noch der wirkliche Grund, welcher die römische Kirche von den Millionen Griechen und Slaven trennt".

Die Unionsversuche sind mißglückt und mußten mißglücken, weil sie, nur durch die augenblickliche Not diktiert, den nationalen Haß, der durch das lateinische Kaiserreich (1204—1261) aufs höchste geschürt worden war, nicht austilgen konnten[3]. „Die römische Kurie hatte die Trennung immer mit bitterem Schmerz empfunden. Ihr treibender Gedanke durch alle Jahrhunderte war die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung; jedesmal, wenn sie in politischer Bedrängnis waren, machten daher die schlauen Griechen Unionspläne. Es ist unglaublich, mit welchem Raffinement sie das Manöver immer wieder gegen die gutmütigen Abendländer versuchten und immer wieder Gläubige fanden, obschon es ihnen mit der Union vor dem Florentinerkonzil fast niemals ernst war."[1] Eugen IV. ließ einen begeisterten Jubelruf erschallen, als er die mühsam erreichte Union für gesichert erachtete; aber der Widerhall fehlte. Der Papst hatte gezeigt, wie sehr dem Abendlande, welches die Macht der Türken nicht so nahe vor den Toren hatte wie die Griechen, die Einheit der Kirche am Herzen lag. Die Mutter freut sich, wenn die getrennten und verirrten Kinder wieder zu ihr zurückkehren. Auch der gute Hirt trägt ja das verirrte Schaf auf der Schulter zur Herde zurück und freut sich darüber mit seinen Freunden (Lk 15, 6). Die griechische Kirche aber verharrte in ihrem Groll. Die Byzantiner, Serben, Bosnier und Slaven wollten lieber türkisch als römisch-katholisch werden. Der Bruder des letzten Kaisers von Konstantinopel hat auf die Vorschläge Nikolaus' V. zur Union geantwortet: „Lieber den Turban als die Tiara." Ihr Wunsch ist ihnen zu teil geworden. Die griechische (orthodoxe, anatolische) Kirche wurde noch mehr geknechtet, als sie es zuvor schon gewesen ist. Die Staaten im Gebiete der griechischen Kirche stehen noch heute im Grunde unter der Militärdiktatur. Solche Staaten vertragen nur ein Kirchendepartement, aber keine Kirche[2].

---

[1] Gelzer bei Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur[2], 1897, 1017.

[2] Harnack, Dogmengesch. II[2] 43. Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance II[2] (1894) 209 ff. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I (1892), 132. Zum Kirchenbegriff (Versammlung der Gläubigen) s. Theol. Lit.-Ztg 1892, Nr 3, Sp. 78.

Und jede Nation will wieder ihre eigene Kirche. Die Jurisdiktion des griechischen Patriarchen wurde mehr und mehr beschränkt. Starr und leblos, ganz und gar auf den Kultus beschränkt, blieb diese Kirche beim Vererbten und auf den einmal gewonnenen Kreis beschränkt. Ja selbst in diesem hat sie nur Verluste, keinen Gewinn zu verzeichnen. Leo XIII. hat, dem Vorbilde früherer Päpste folgend, die Unionsversuche wieder aufgenommen, aber ohne großen Erfolg[1]. Der Haß gegen Rom ist allen Schismatikern eigen.

Dies würde schon der Einfluß Rußlands verhindern, welcher im Orient allmächtig ist und jede Annäherung an Rom bekämpft. Der äußeren Machtstellung entspricht aber nicht die innere Kraft. Die russische Kirche ist seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in eine Menge von Sekten (etwa 200) zerfallen. „Die Russen, halbe Heiden in christlicher Umhüllung, haben die liturgischen Formeln als eine Art Zauberformeln angesehen und sich gegen jede Änderung (durch den Patriarchen Nikone) gesträubt; hierin treue Söhne der griechischen Kirche.“[2] Andere Sekten haben mit ihrem wollüstigen und grausamen Kult einen den Gnostikern ähnlichen Ursprung. Mystizismus und Rationalismus scheinen einer der Züge des religiösen Charakters des modernen Rußlands zu sein. Vom Nihilismus zerfressen, würde die russische Kirche längst auseinandergefallen sein, wenn nicht die weltliche Gewalt sie zusammenhalten würde. Ja diese Sekten und Separatistengemeinden, welche mit kirchlichen Mitteln nicht zu beseitigen sind, weil Predigt und Wissenschaft ganz fehlen, bilden eine drohende Gefahr für den Staat, da es nur gewandter Führer bedarf, um ihnen eine politisch-revolutionäre Richtung zu geben[3]. Haben wir also unrecht, wenn wir sagen: Die griechische Kirche hat sich von der lebendigen Quelle der Einheit getrennt und verkümmert? Und doch hat sie die apostolisch-episkopale Verfassung und dieselben Gnadenmittel.

---

[1] Markovic, Li Slavi ed i Papi, 1897. Baur, Argumenta contra orientalem ecclesiam eiusque synodicam encyclicam a. 1895 1897. Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 127 ff. Maltzew, Bitt-, Dank- und Weihegottesdienste der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes, 1897, Einl.

[2] Revue des Deux M. 1888 III 79 ff. Gehring, Die Sekten der russischen Kirche, 1898.

[3] Döllinger, Kirche und Kirchen 5 170 ff 185. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze III (1886) 62 f. Frank, Russische Selbstzeugnisse I (1889). Vgl. Histor.-polit. Blätter 1889 II 130 ff; 1890 I 23 ff; 1897 II 101 f. Arndt: Zeitschr. f. kath. Theol. 1890, 401 ff. Kattenbusch a. a. O. I 234 ff; Rev. des Deux M. 1874 1875 1887 1888 1890. Leroy-Beaulieu, L'empire des Tsars et les Russes. III: La religion, 1889. Soloviev, La Russie et l'Église universelle[2], 1889; Rev. de l'Orient chrétien 1896, 379 ff; 1897, 498 ff.

14. Die abendländischen Schismen im 12., 14. und 15. Jahrhundert haben zeitweilig die Einheit der Kirche stark gefährdet und den Glauben vieler Christen ins Wanken gebracht. Zahlreiche Sekten haben im 13. und 14. Jahrhundert an dem äußeren und inneren Bestand der Kirche gerüttelt. Das Testament des Franz von Assisi wurde zu einem Banner der Freiheit. Aber von einer bleibenden Spaltung der Einheit wollte die Christenheit doch nichts wissen. Nur über den Weg zur Erreichung des Zieles war man nicht einig. Da zwei oder gar drei Päpste vorhanden waren, so war es begreiflich, daß wohlgesinnte Gelehrte zu der Meinung kamen, das allgemeine Konzil über den Papst zu stellen. Der Friede und die Einheit der Kirche als der höchste Zweck der göttlichen Stiftung auf Erden schienen ihnen die Unterordnung aller andern Rücksichten zu fordern. Auch diese schwierige Zeit wurde überwunden. Die Einheit der Kirche hat die harte Probe bestanden, welcher sie in ihrem sichtbaren Oberhaupte ausgesetzt war. Das geistige Leben wurde nicht nur nicht unterbunden, sondern entfaltete sich bald aufs neue[1].

Noch haben wir eine Wunde zu berühren, welche bis auf den heutigen Tag schmerzt. Verschiedene Verhältnisse in Kirche und Staat, in Wissenschaft und Verkehr haben dem Ende des 15. und dem Anfange des 16. Jahrhunderts ein eigentümliches Gepräge gegeben, einen Umschwung der Anschauungen und Dinge angebahnt. Eine neue Zeit schien gekommen zu sein, wenn auch die heutige Geschichtsbetrachtung die Grenzen anders zu setzen pflegt, indem sie den Anfang in das 12. oder 13. oder — in das 18. Jahrhundert verlegt. War der Kirche durch die Entdeckung Amerikas und des Seeweges nach Ostindien ein neues, weites Gebiet zur Entfaltung der Missionstätigkeit eröffnet, so wurde sie in dem alten Gebiete um so empfindlicher durch den Abfall betroffen, welchen die Reformation bewirkte. Es hatte den Anschein, als ob jetzt der einheitliche Rock Christi zerrissen sei; denn waren auch verschiedene nationale, politische und soziale Motive wirksam, so bedeutete doch auch die neue Lehre einen vollständigen Bruch nicht bloß mit der kirchlichen Autorität, sondern auch mit dem ganzen Lehrsystem. Es ist eine Verkehrung des Tatbestandes, wenn behauptet wird, nicht die evangelische Kirche sei von „der Kirche" ausgeschieden, sondern die römische und die orientalische Kirche seien ausgeschieden, d. h. zurückgeblieben[2]; denn weder nach der Ansicht der Reformatoren, welche

---

[1] Valois, La France et le grand schisme d'occident I—IV (1901/1902). Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters, 1868. Harnack, Dogmengesch. III² 364 ff.

[2] Kattenbusch, Konfessionskunde I 28; Realenzykl. XVI³ 137. Müller, Symbolik, 1896, 3 f. Vgl. oben S. 163 ff. Kirchmann (Reform der evang.

das Urchristentum herstellen wollten, noch nach der Meinung der modernen protestantischen Theologie, welche in der Reformation eine Revolution anerkennt, ist die evangelische Kirche eine geradlinige Fortbildung der alten katholischen Kirche. Die „Reinigung vom Katholizismus", welche Luther nicht ganz durchgeführt habe, wird als Zukunftsaufgabe des Protestantismus bezeichnet.

Und dennoch ist die Kirche auch aus dieser Heimsuchung siegreich hervorgegangen. Das ihr oft in wüsten Bildern prophezeite Ende ist nicht eingetreten. Die Einheit wurde gewahrt, ja befestigt. Obwohl die Zahl der durch das orientalische Schisma und die Reformation von der Kirche Getrennten zusammen nahezu die Zahl sämtlicher Katholiken erreicht, so wird doch niemand verkennen, wo die Einheit der Lehre, der Disziplin, des Kultus, der Regierung ist. Hat sie sich doch in der neuesten Zeit wiederholt in besonderer Weise öffentlich kundgetan. Den andern Konfessionen fehlten nicht nur von Anfang an der innere und äußere Einheitspunkt, wenn wir von den negativen Erkennungszeichen, dem gemeinsamen Haß und Kampf gegen Rom und alles Katholische, der mit den Schmalkaldener Artikeln und der anglikanischen Kirche offen als das Panier erklärt wird [1], absehen, sondern auch die Mittel, einer fortlaufenden Zersplitterung in Sekten zu widerstehen. Klagten schon Luther und Melanchthon über die allgemeine Zerrissenheit, so wurde in der Folgezeit das Sektenwesen zu einer wahren Plage [2]. Hase meint, es irre nicht weit von der Wahrheit, daß sie in nichts einig seien außer im Hasse gegen Rom, wenn man es vom Gegensatze gegen die katholische Kirche verstehe. Sie

---

Kirche, 1876) will Luther trotz seiner guten Absichten nicht Reformator, sondern Devastator der Kirche nennen.

[1] Vgl. Clasen, Das ungleiche Maß und die wahren Ziele evangelischer Kirchenpolitik, 1888; Theol. Lit.=Ztg 1888, Nr 26, Sp. 651. Über die „evangelische Allianz" und den „evangelischen Bund" s. Histor.=polit. Bl. 1889 I 39 ff. Danach ist Goethe (Eckermann, Gespräche mit Goethe II² 111 [Reclam 97]) zu beurteilen.

[2] Möhler, Symbolik 365 f 455. Hefele: Theol. Quartalschr. 1845, 186 f; Beiträge II 45 ff. Döllinger, Kirche und Kirchen 190 ff. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II (1879) 364 ff 390; III 349. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze III 1 ff; IV 123 ff. Dorner, Geschichte der protest. Theol., 1867, 334 ff 370 ff. H. Schmidt, Die Kirche 216 ff. Wangemann, Die neulutherische Begriffsverwirrung in den Kirchenideen hervorragender Stimmführer als Hindernis für die Ausgestaltung der Una Sancta, 1883. Frölich, Sektentum und Separatismus im jetzigen kirchlichen Leben der evangelischen Bevölkerung Elsaß-Lothringens, 1889. Hase, Werke X 27 39 50. Krogh=Tonning, Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen des Protestantismus seiner Zeit, 1904, 9 ff; Realenzykl. XII³ 8 527 531; XIV³ 165 ff. Newman, Apologia 147 269.

zanken sich das ganze Jahr herum, gilt es aber einen Kreuzzug gegen die Katholiken, so stehen alle in derselben Reihe. Die protestantische Kirche würde ohne den Gegensatz der katholischen in unzählige Sekten zerfallen. Sabatier findet es im Prinzip des Protestantismus begründet, daß er ebenso notwendig in der Verschiedenheit der Formeln, Riten, Assoziationen endigt als das katholische Prinzip in der Einheit.

Heutzutage wäre es kaum möglich, alle Denominationen aufzuzählen. In Amerika wie in England, in Schweden, Norwegen, Holland wie in Deutschland, überall nimmt das Sektenwesen in betrübender Weise überhand. Es ist geradezu erschreckend, wenn man hört, daß in Amerika nicht nur eine allgemeine Anarchie auf religiösem Gebiete herrscht, sondern immer nur die größten Tollheiten und Verrücktheiten den meisten Zuzug erhalten. Sie breiten sich in verhältnismäßig kurzer Zeit weiter aus, als es bei den großen Weltreligionen — Christentum, Buddhismus, Konfuzianismus, Mohammedanismus — der Fall gewesen ist. Es sei nur an das „Gesundbeten" der Szientifistin Mrs Eddy erinnert, welches nahezu in eine Anbetung dieser „Mutter Maria" ausartet, aber bereits über England nach Deutschland (Berlin, Dresden) und in die Schweiz gedrungen ist. Jetzt rufen die Amerikaner vergebens nach einer religiösen Autorität[1]. In Deutschland zählt man, abgesehen von allen „Freikirchen", 37 Landeskirchen. Es ist also nicht zu fürchten, daß diese „Musik" wegen der gleichtönenden Instrumente „langweilig" werde, aber wo bleibt die Harmonie?

Die Missionäre empfinden den schädlichen Einfluß des Sektenwesens schwer. „Die Zerrissenheit und Sektiererei ist auch für die Christianisierung Japans das größte Hindernis." „Einen stärkeren Gegensatz würde man schwerlich finden als zwischen der einen, allgemeinen, christlichen Kirche, wie sie sein soll, und dem Kirchengewirre, wie es wirklich ist"[2], wenn es auch durch den allgemeinen Namen „Protestantismus" zusammengehalten wird. Ein schwacher Trost dafür ist, daß sich alle Vertreter der Londoner Konferenzen, auf denen sich alle Kolonien und Länder begegnen, einig fühlen. „Solche Kongresse sind die besten direkten Antworten auf die ökumenischen Konzilien Roms." Auch in Amerika werden solche Versuche der Einigung gemacht. In Deutschland entspricht der im Jahre 1903

---

[1] Bacon, The Problem of religious education and the divinity school: The American Journal of Theol. 1904, 683. Stimmen aus Maria-Laach LXVII (1904) 355 ff. Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, 1905.

[2] Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 1887, 47; 1888, 131 534 544; Katholische Missionen 1888, 224; 1889, 29; Realenzyklopädie XVI[3] 136.

gestiftete „Deutsche evangelische Kirchenausschuß“ dem „weithin empfundenen Bedürfnis an eine Konföderation der Landeskirchen“ [1].

15. Soll überhaupt von einer Einheit die Rede sein, von diesem in der Heiligen Schrift und in der Kirche von jeher hochgehaltenen Kleinode, so kann sie auch jetzt nur in der katholischen Kirche gefunden werden. Sie allein hat sich auch gegenüber den wissenschaftlichen und sozialen Angriffen auf alles Bestehende als eine feste, einheitliche Macht bewährt. Ist die Einheit aller Menschen ein Ideal für die Zukunft, für die ferne Zukunft, wenn man nicht eine sukzessive Allgemeinheit annehmen will, so hat die katholische Kirche die Einheit der Kirche als Erbstück der Apostel bewahrt und verteidigt. Eine wirkliche Einheit, nicht bloß ein Ideal, die vom Apostel „so sehr empfohlene Einheit des Glaubens“, verlangten doch auch die Reformatoren. Die Augsburger Confessio [2] lehrt, „daß die eine, heilige Kirche allezeit sein und bleiben müsse, welche ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut des Evangeliums gereicht werden“. Es wird zwar beigefügt, daß es zur wahren Einheit genüge, wenn man übereinstimme in Betreff der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente, und daß es nicht notwendig sei, überall gleiche menschliche Überlieferungen oder Riten oder Zeremonien, von Menschen eingesetzt, zu haben. Aber damit ist die wirkliche Einheit doch als Postulat aufgestellt. Diese kann unmöglich bei irgend einer Landeskirche gefunden werden. Ohne verschiedene, nicht bloß die Sekten betreffende Richtungen gibt es kaum mehr eine solche. Es ist nur ein Ausdruck der Verlegenheit, wenn gesagt wird: „Man kann und muß von ihr trotz allen Zwiespalts in ihr als einer Einheit reden.“ [3] „Diese geschichtliche eine Kirche — zerrissen, zerfetzt, befleckt und doch mit unverwüstlicher Lebens- und Heilkraft, die wahre crux derjenigen historischen Köpfe, welche gern alles hübsch

---

[1] Opitz, De unitate ecclesiae conservanda, 1901. Gußmann, Der Zusammenschluß der deutsch-evangelischen Landeskirchen, 1902. Bei der Eröffnung der Modellausstellung für ein dem Herzog Ernst dem Frommen in Gotha zu errichtendes Denkmal betonte der Erbprinz von Hohenlohe-Langenburg in seiner Ansprache an den Kaiser, daß wir eine Vereinigung aller Evangelischen nach dem Beispiel des großen Ahnen erstreben sollen. Der Kaiser erwiderte: „Daß aber ein hohes Ziel meines Lebens eine Einigung der evangelischen Kirchen Deutschlands in den für sie gedachten Grenzen wäre, brauche ich nicht zu betonen.“ Deutsches Volksblatt, Stuttgart, 27. Sept. 1901, Nr 295. Zur Eisenacher Konferenz das. 20. Okt. 1903, Nr 222. Mirbt, Der Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen, 1903; Realenzykl. XVI [3] 142 f; Der Synodaltag zu Worms, Nov. 1904.

[2] I, 7, 11. Apol. c. 4 de eccl. 145. Vgl. Calvin., Catech. Genev. praef.; Inst. 4, 1.

[3] Kattenbusch, Konfessionskunde I 31.

irdisch nivellieren möchten, sie bekennen wir mit dem apostolischen Bekenntnisse im dritten Artikel." [1] Selbst eine äußere Gemeinschaft sucht man daraus abzuleiten. Das „Unsichtbare" sei irreführend, denn der Gott, zu dem Luther sein Verhältnis bildete, sei der in Christo Jesu sichtbare Gott. Christum sehe man im Worte Gottes. „Das weiß der echte Protestantismus auch, daß die christliche Frömmigkeit in keinem einzelnen unabhängig für sich entsteht, sondern nur aus der Gemeinschaft und in ihr; so gibt es also auch ein Festhalten an Christo nur in Verbindung an der Gemeinschaft — nicht der Pfaffen, sondern derer, die einem das Wort Gottes predigen, auf daß man selber Christum darin sehe." [2] Was haben denn die Pastoren vor den „Pfaffen" voraus? Wer bürgt dafür, daß sie wirklich das Wort Gottes predigen? Tatsächlich bilden sie weder eine äußere Gemeinschaft, welche einer Kirche gliche, noch stimmen sie in der Lehre überein. „Sogar bei konfessionell gerichteten Theologen finden sich Abweichungen vom wirklichen geschichtlichen Sinn der Dogmen des Athanasianum, mit denen sich auch nicht bei Luther oder Calvin ein Theologe hätte blicken lassen dürfen." Selbst die Leugner der Gottheit Christi werden noch als „Gläubige" anerkannt.

Welches wären etwa die gemeinsamen wesentlichen Punkte, das Fundament, welches Christus gelegt hat (1 Kor 3, 10 ff)? Alle Bekenntnisse haben mit der katholischen Kirche die Heilige Schrift gemeinsam; aber wie verschieden ist der Gebrauch, den schon die Reformatoren davon gemacht haben! Wie zahlreich sind die Angriffe auf die Authentie und Inspiration derselben! Von den Sakramenten sind nur die Taufe und Eucharistie allen gemeinsam, aber auch hierüber gingen und gehen die Meinungen sehr weit auseinander. Sollte wirklich Christus nicht dafür gesorgt haben, daß in seiner Kirche die Einheit der Lehre und Sakramente besser gewahrt werde? Hat aber hierin nicht das Altertum, die ganze Kirche die Entscheidung? Die Reformatoren haben die alten Symbole anerkannt, die neuere Theologie verwirft nicht nur diese, sondern auch die Symbole der eigenen Konfession. Der Rationalismus reduziert schließlich die wesentlichen Punkte auf die bekannten Sätze der natürlichen Religion [3]. Für

---

[1] Köhler, Dogmat. Zeitfragen I (1898) 93.

[2] Thieme, Luthers Testament wider Rom in seinen Schmalkald. Artikeln, 1900, 30 90.

[3] Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II (1856) 277 ff. Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, 1834, 330 ff. Dagegen Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten [2], 1835, 492 ff; Einheit 108 ff. Wilmers, Lehrbuch der Religion I [5] (1894) 250 ff. Dorner, Geschichte der protest. Theol. 805 f; Realenzykl. XIV [3] 206 ff. Huppert, Der deutsche Protestantismus zum Beginn des 20. Jahrhunderts, 1902. Böhme,

die Konfessionen soll die Prädestinationslehre bei den Reformierten, die Rechtfertigungslehre bei den Lutheranern das alle zusammenhaltende Band sein. Aber wie viele sind es, die hierauf noch schwören? Stellen also die Lutheraner als Lehrbasis auf, „daß die wahre Einigkeit der christlichen Kirche notwendig Einheit in Lehre und Glauben und in den Sakramenten sein muß", so ist noch eine große Aufgabe zu lösen. Über die Negative (Gegensatz gegen Rom) ist an eine Vereinigung nicht zu denken [1].

Wohl hat man in der katholischen Kirche von jeher auch zwischen Wesentlichem und Nebensächlichem unterschieden [2], aber die Unterscheidung bezog sich nicht auf die Glaubens- und Sittenlehre, sondern auf Disziplin und Kultus. Im Ketzertaufstreite meinten wenigstens die Parteien längere Zeit, es handle sich nur um Dinge der Disziplin. Es verrät bloß ein mangelhaftes theologisches Verständnis, wenn Konstantin die Streitigkeiten mit den Arianern als ein müßiges Gezänk über unbegreifliche Dinge nach Art der Sekten der Philosophen, welche trotz der abweichenden Meinungen doch durch die Gemeinsamkeit des Systems sich verständigen, bezeichnet. Die Kirche selbst hat im 4. und 5. Jahrhundert die Glaubenshinterlage scharf formuliert. Die Häretiker haben dagegen stets die Fundamente zu untergraben gesucht. Besonders haben die Pelagianer die Ausflucht gebraucht, sie wollen nicht den Glauben, sondern nur das Nebensächliche beseitigen.

Die Einheit schließt aber die Freiheit und Mannigfaltigkeit nicht aus. Gregor d. Gr. vergleicht die Einheit mit einem Granatapfel. Wie bei diesem eine äußere Rinde viele Kerne im Innern umschließt, so umfaßt

---

Ist der Glaube an die Gottheit Christi grundlegend für das Christentum? 1903. Bossuet, Variat. IV 128 ff.

[1] Hase, Werke X 103. Dieckhoff: Theol. Zeitschr. 1860, 10.

[2] Aug., C. Iul. 1, 6, 22; De pecc. or. 23, 27. Pesch, Praelect. dogm. VIII 33. Kiefl, Der Friedensplan des Leibniz, 1903, 32 ff. Seltmann, Die Wiedervereinigung der getrennten Christen, zunächst in deutschen Landen, 1903. Jonos, England und der Heilige Stuhl. Ein Beitrag zur Wiedervereinigung mit Rom, 1904. Stimmen aus Maria-Laach LXVI (1904) 125 ff. Seit 1904 erscheint in Paris zu Gunsten einer Wiedervereinigung der Kirchen die Revue catholique des églises. Chrystal, Autoritative christianity: the six synods of the undivided church, 1904. Die „Friedensblätter" in Würzburg treten bereits in ihren 10. Jahrgang ein. Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker. Eine Apologie, 1904. Vgl. auch über Eus. Amort Werner, Geschichte der kath. Theol. 142 ff. K. Fischer (Geschichte der neueren Philos. III [1902]) behandelt Leibniz und kommt zu dem Ergebnis: „Alle die fruchtlosen Verhandlungen (mit katholischen und protestantischen Gelehrten, Fürstinnen und Fürsten, Laien, Nonnen und Geistlichen, Bossuet obenan) lehren, daß sich in der Religion nur durch Religion etwas Dauerndes ausrichten lasse." Dem religiösen Genie, das aber Gott der Herr erwecken müsse, werde sich die Sache des Friedens einmal von selbst machen.

die Einheit der Kirche die unzähligen Völker, die innerlich durch ihre verschiedenartigen Verdienste miteinander verbrüdert sind. Ebensowenig ist ein gleichmäßiges Verständnis notwendig, wenn auch der unentwickelte Glaube (fides implicita) mehr und mehr ausgebildet (fides explicita) werden soll. Ein volles Verständnis der Geheimnisse ist dem menschlichen Verstande nie möglich. Die Erforschung des „Wie" hat von jeher zu Streitigkeiten Anlaß gegeben. Allein die verschiedenen Schulen anerkennen den Inhalt des Glaubens und die kirchliche Autorität [1]. Der lebendige, von Liebe erfüllte Glaube läßt keine Spaltung mit einem Scheine des Rechtes aufkommen.

Damit ist auch die Antwort auf die Einwände Guizots, die schon Flacius 1565 in einer eigenen Streitschrift behandelte, gegeben. Er meint mit andern, man soll sich weder durch den Wortschwall noch durch einzelne Tatsachen täuschen lassen. Keine Nation sei mehr geteilt, mehr beunruhigt, mehr beweglich als die kirchliche. Die nationalen Kirchen der meisten Länder Europas kämpfen fast unaufhörlich gegen den Hof von Rom; die Konzilien kämpfen gegen die Päpste; die Häresien sind zahllos und immer wieder neu; das Schisma klopft stets an die Pforte; keine Partei hat so große Verschiedenheit in den Meinungen, solche Hitze im Kampfe, solche Zerstückelung in der Macht [2]. Ich will nur eine protestantische Stimme dagegen zum Wort kommen lassen. Paulsen sagt: im Mittelalter sei die Kultur volkstümlich gewesen. „Alle hatten eine Sprache, eine Dichtung, einen Glauben, eine Kirche, eine Kunst; seit dem 15. Jahrhundert ist eine innere Spaltung des Volkskörpers in Gelehrte und Ungelehrte, oder wie man gegenwärtig sagt, in Gebildete und Ungebildete eingetreten: Die Renaissance ist ihre nächste Ursache oder ihre erste Erscheinungsform." „Damals ruhte das Leben des ganzen Volkes auf dem Grunde der einen und allgemeinen Lebens- und Weltanschauung. Dieselben Ideale des heldenmäßigen und heiligen Lebens standen allen vor der Seele; zu allen sprach die Kunst, indem sie den Idealen, die in jedem Gemüt lebten, Gestalt und Wirklichkeit gab, und ebenso setzte das kirchliche Leben mit seinen Handlungen das Leben aller in Beziehung auf dasselbe Ideal." Diese Ideale gelten auch heute noch für die Katholiken aller Nationen. Sie sind aber wohl verträglich mit nationalen Eigenheiten, denn die Einheit soll nicht Einerleiheit, der gemeinsame Glaube nicht blinder Gehorsam

---

[1] Bossuet, Variat. IV 215 220. Möhler, Einheit 129 ff 187 ff. Newman, Religiöse Vorträge an Katholiken und Protestanten, 1851, 170 ff; Ist die katholische Kirche staatsgefährlich? 1875, 164 ff. Pesch, Theol. Zeitfragen I (1900) 59 ff. Schell, Religion und Offenbarung [2], 1902, 249 ff.

[2] Guizot, Histoire de la civilisation en Europe II (1883) 78. Paulsen, Geschichte I 434 437.

sein. Es ist noch lange nicht an dem, daß die „biblische Frage" bei den Katholiken zu einem Gegenstück zu Bossuets Variationen werde, wie französische Kritiker zu Houtins Arbeiten bemerkten. Man hat neuestens mit Hauck darauf hingewiesen, daß die vielgepriesene Einheit des Glaubens im Mittelalter etwas Künstliches und Herkömmliches sei, weil Häresie und Separatismus weit verbreitet gewesen seien, allein dies beweist nur, daß man die freiheitliche Seite in der Gesellschaft des Mittelalters verkannt hat und auch heute noch die Einheit gern gleich Einerleiheit faßt.

16. Will man aber vom äußeren Gebiete auf das innere übergehen, über welches der Richter nicht urteilt, so darf man, trotz der traurigen Erscheinungen in den romanischen Ländern, zuversichtlich behaupten, daß auch die Einheit des Glaubensbewußtseins nirgends so stark ist als in der katholischen Kirche. Wenn Hase und Tschackert meinen, es würden sich wenige gebildete Katholiken finden, die sich nicht schämen würden, ihren Glauben an die Unfehlbarkeit des Papstes zu bekennen, so haben sie ihr Wissen nur aus altkatholischen Quellen geschöpft. Sie werden sich in dem letzten Dezennium selbst von der Unrichtigkeit dieser Behauptung, wenigstens für Deutschland, überzeugt haben. Die Vergleichung der Katholiken mit einer Meute Hunde, die sich untereinander beißen, aber, sobald sich ein Hirsch zeigt, sogleich einig sind und in Masse auf ihn losgehen, hätte Goethe füglich auf seine Konfession (?) anwenden können. Auch wenn die Kirche nur als „religiöses Gut" gefaßt wird, in dem sich die Gläubigen innerlich eins wissen, so ist darüber ohne irgend welche religiöse Gemeinschaft überhaupt nicht zu urteilen.

Mit mehr Recht konnte das Vatikanum sagen: „Denn niemand ist es unbekannt, daß die Häresien, welche die Väter zu Trient verurteilt haben, weil nach Verwerfung des Lehramtes der Kirche die religiösen Dinge dem Urteile eines jeden einzelnen überlassen wurden, allmählich in vielerlei Sekten sich auflösten, durch deren Uneinigkeit und Streit endlich der ganze Glaube an Christus bei nicht wenigen erschüttert worden ist. Daher hat man bereits angefangen, die heilige Bibel, welche vorher als einzige Quelle und Norm der christlichen Lehre betrachtet worden ist, nicht mehr für göttlich, vielmehr für mythische Erfindungen zu halten." [1] Wie viele würden sich

---

[1] De fide cath. prooem. Leo XIII., De unitate ecclesiae, 1896. In dem Rundschreiben an die Fürsten und Völker des Erdkreises vom 20. Juni 1894 hat Leo XIII., um die Herzen für die Einigung zu gewinnen, das Gemeinsame in den Vordergrund gestellt. Eine protestantische Antwort gab u. a. Harnack, Das Testament Leos XIII.: Preuß. Jahrb. 1894, Hft 2; Reden und Aufsätze II (1904) 267 ff. Vgl. auch Schneider, Fundamentale Glaubenslehre 31 ff; Götz, Leo XIII., 1899, 221 ff; Spahn, Leo XIII., 1905, 235 ff.

finden, welche noch mit voller Überzeugung auf die symbolischen Bücher, ja auf die Gottheit Jesu schwören könnten? Gehen aber nicht Wahrheit und Freiheit über die Einheit? „Trotz alles Jammers, den sie angerichtet, trotz aller Verkümmerungen, die sie verursacht, trotz aller Übel, die sie über unser Vaterland gebracht — die Protestanten tauschen nicht mit der scheinbaren Einheit und Geschlossenheit der Gegner; denn sie achten die Voraussetzung dieser Einheit nicht für ein Gut, sondern für ein Übel." Die Reformation habe viel Unglück über Deutschland gebracht, „aber sie hat zugleich alles das begründet, was wir heute als unsere Eigenart und Größe schätzen dürfen" [1].

Nach diesen Grundsätzen könnte aber überhaupt keine religiöse Gemeinschaft mehr bestehen. Wer so spricht, der „mag etwas von exakter Wissenschaft und Philosophie verstehen, aber sicherlich wenig von der menschlichen Natur" [2]. Die Katholiken stellen so wenig die Einheit über die Wahrheit, daß sie vielmehr vollständig überzeugt sind, die Wahrheit könne nur in der Einheit bewahrt werden, weil die Wahrheit eine ist, wie Gott und Christus einer sind. Solange das Christentum als eine göttliche Offenbarung gilt, kann nicht die fehlbare Vernunft des einzelnen, sondern nur der göttliche Geist durch die von Gott eingesetzten Organe der einen Kirche die Garantie für die Wahrheit darbieten und zur vollen Wirkung bringen. „Tot" sind die alten Glaubenssätze bei den Katholiken weniger als bei den Protestanten. Im Geiste Luthers ist es allerdings gelegen, die Entscheidungen der Konzilien und Päpste für Machtsprüche zu erklären und die Hierarchie herabzusetzen. Es ist seither in der lutherischen Kirche traditionell geworden, daß die Pastoren nur ein notwendiges Übel für das „einfältige Volk" seien und die Entbehrlichkeit derselben als Ideal erscheine. Doch finden auch Protestanten diese Auffassung gleichwohl für äußerst bedenklich [3].

17. Es scheint der Wunsch des gläubigen Christen, daß alle eins miteinander seien, wie Christus mit dem Vater, so sehr den Grundton des Evangeliums und der Kirche zu bilden, daß es schwer ist, an seiner einstigen Verwirklichung zu zweifeln. Zwar beziehen sich die Aussprüche des Herrn von dem einen Hirten und der einen Herde und des Apostels Paulus von dem einen Herrn und einen Glauben im Epheserbrief zunächst auf die Ver-

---

[1] Harnack, Reden und Aufsätze I 166.

[2] Balfour, Die Grundlagen des Glaubens, 1896, 273. Vgl. Möhler (Symbolik 406 ff) über Luthers Schrift an die Böhmen.

[3] Achelis: Theol. Lit.-Ztg 1887, Nr 25, Sp. 609. Köhler ebd. 1888, Nr 26, Sp. 648 wider Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Österreich, 1888. Vgl. auch Sohm, Kirchenrecht 471 ff.

einigung der Juden und Heidenchristen. Aber damit ist doch für die Christen die Einheit proklamiert. Nichtsdestoweniger zeigt sowohl die Geschichte der Häresien aller Zeiten als der Unionsversuche, daß diese Einheit noch lange ein frommer Wunsch bleiben wird. Dies kann aber den einzelnen nicht von der Pflicht entbinden, nach seinen Kräften dazu beizutragen, daß das innere Band der Liebe in Christus immer stärker werde. Morsier hat über diesen Gegenstand eine Umfrage veranstaltet und unter zweiunddreißig Antworten nur eine (amerikanische) erhalten, welche sich gegen die Vereinigung der Kirchen ausgesprochen hat. Er schließt seine Abhandlung darüber mit den Worten: „Entweder sind die Zeiten einer Vereinigung der Kirchen in einer allgemeinen Kirche nahe, oder die Zeit der Kirchen und des Christentums ist vorüber." [1] Die Deutschen wären zufrieden mit einer freien evangelischen Kirche und hoffen, daß sich in dieser Zukunftskirche auch die deutschen Katholiken einfinden werden, da sie in Ems, im Deutschkatholizismus und Altkatholizismus ihr Streben, von Rom los zu werden, gezeigt haben!

§ 7.

Die katholische Kirche.

Die Einheit und die Katholizität. Die Weissagungen über eine Völkerkirche. Die Parabeln Jesu. — Das Wort „katholisch" zuerst bei Ignatius. Das Martyrium Polykarps. Das Muratorische Fragment. Die „katholischen" Briefe. Das apostolische Symbolum. Das Nicänum. — Die Gründe für die Katholizität: allgemeine Verbreitung, allgemeine Lehre, allgemeiner Gottesdienst. Augustinus. Die Häretiker müssen selbst die katholische Kirche so nennen. — Die Katholizität ist zugleich ein Beweis für die Sichtbarkeit der Kirche. — Die Nachrichten über die weite Verbreitung der Kirche. — Die Ausbreitung über alle einzelnen Länder. Die Missionstätigkeit: der Kirche, der Sekten. Die Mission der Reformatoren und des Protestantismus. — Die Konkordienformel und Apologie über die Katholizität. — Das Unkraut unter dem Weizen. — Kein Abfall vom alten Kirchenbegriff. — Die Idee des Katholizismus.

1. Die Einheit wird zu einem um so bedeutungsvolleren Merkmale der Kirche, je weiter sich diese zeitlich und räumlich erstreckt. Indem das Merkmal der Katholizität zu dem der Einheit hinzukommt, gewinnt der Beweis für die wahre Kirche an Anschaulichkeit und Evidenz. Die Väter behandeln stets das Prädikat der Einheit der Kirche im Zusammenhange mit der räumlichen Katholizität. Diese ist bei ihnen der Hauptbegriff der Kirche. Denn die „katholische Einheit ist über den ganzen

[1] La Revue 1904, Août. Revue Aug. 1905, 83. Meyer, Christentum und Germanen 239.

Erdkreis verbreitet", bemerkt der hl. Augustinus[1]. „Über dem Haupte Christi siehst du eine Taube, siehst du nicht die Sprachen auf dem ganzen Erdkreis? Es ist derselbe Geist, welcher durch die Taube und durch die Sprachen wirkt. Wenn also derselbe Geist durch die Taube und durch die Sprachen wirkt, so ist der Heilige Geist dem Erdkreis gegeben worden, von welchem du dich abgewandt hast, um mit den Raben zu schreien, nicht um mit der Taube zu seufzen." [2]

Die Heilige Schrift kennt das Wort „katholisch" nicht, aber die damit bezeichnete Sache ist ihr nicht unbekannt. Wir haben wiederholt auf die Weissagungen hingewiesen, welche für die messianische Zeit eine Vereinigung aller Völker vorausverkündigen[3]. Die Apostel haben sich darauf berufen, um die Berechtigung des christlichen Universalismus nachzuweisen. Den Juden mußte zuerst das Evangelium verkündigt werden. Da sie dasselbe aber von sich stießen, so wandte sich der Apostel Paulus an die Heiden. Und wie zahlreich waren die Gemeinden, welche er in kurzer Zeit im römischen Reiche gründete! „Über alle Lande erging ihr Ruf, und bis an die Grenzen der Erde ihre Worte." Die Väter haben mit Vorliebe diese Prophetien von einem allgemeinen Weltreiche aller Völker, von einem Bethause für alle Nationen, von einem Opfer, welches dem Namen Gottes an jedem Orte dargebracht wird[4], benutzt, um die über den ganzen Erdkreis verbreitete katholische Kirche als die dem göttlichen Willen entsprechende wahre Kirche darzustellen. Diejenigen Häretiker und Schismatiker, welche die Heilige Schrift anerkannten, fanden in diesen deutlichen Weissagungen ein schwerwiegendes Argument gegen sich. Denn zu der Ausflucht einer unsichtbaren Kirche konnten auch sie sich nicht verstehen, weil ihnen diese als ein Verzicht auf die Kirche überhaupt erschien. Wäre die Kirche des Donatus die katholische Kirche, die wahre Kirche, so würde diese nur in Afrika bestehen und auch hier nur einen Teil ausmachen. Wo wären also die Weissagungen in Erfüllung gegangen? Diesem Beweise gegenüber stellt Augustinus den Beweis aus der Heiligkeit und Wundertätigkeit ganz zurück. In diesem

---

[1] Optat., De schism. Don. 2, 2. Aug., Sermo 46, 14, 33; De unit. eccl. 2. Vgl. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus 262 ff.

[2] Aug., In Ioann. tr. 6, 15; De unit. eccl. 19, 50.

[3] Jſ 11, 10; 45, 22 23; 49, 1 6; 55, 1—5; 66, 1—8 66 u. a. Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten 272 ff. Kaufmann, Die Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche, dogmatisch und historisch nachgewiesen, 1858. Söder, Der Begriff der Katholizität der Kirche, 1881. I. v. de Groot, Summa apologetica de ecclesia catholica, 1890.

[4] Mal 1, 11. Schanz, Sakramentenlehre, 1893, 436 f.

Sinne sagt auch Hieronymus: „Wer mit den Zeugnissen der heiligen Schriften gewappnet ist, der ist ein Bollwerk der Kirche.“ [1]

Jesus selbst hat sich auf das Volk Israel beschränkt (Mt 10, 5 6 23; 15, 24; 24, 20), aber daraus folgt nicht, daß er die Berufung der Heiden nicht vorausgesehen und gewollt hat [2], denn er mußte den Anfang mit Israel machen und den Aposteln hier ihre erste Tätigkeit anweisen. Der Widerstand der Juden weist von selbst darüber hinaus. Allein Jesus hat auch direkt die Predigt für alle Völker geboten und die Vereinigung der Gläubigen, Juden und Heiden vorausgesagt [3]. Schon in der Parabel vom Unkraut ist der Acker die Welt. In den Gleichnissen vom Senfkorn und Gastmahl hat er die Ausdehnung seiner Kirche über die ganze Erde, die Vereinigung aller Völker zu einer religiösen Gemeinschaft klar und deutlich vorausverkündet. Er stellte sich auch als den guten Hirten dar, welcher noch andere Schafe zu suchen hat, und betete für alle, welche in Zukunft an ihn glauben werden. Den Aposteln aber hat er den Auftrag gegeben, alle Völker zu lehren und zu taufen, seine Zeugen zu sein bis an die Enden der Erde (Mt 28, 19. Lk 24, 47) [4].

2. Das Wort „katholisch“ für diese Stiftung des Herrn mußte sich einstellen, sobald sich separatistische Regungen bemerklich machten. Den einzelnen Teilen mußte das Ganze gegenübergestellt werden. Zum erstenmal begegnen wir nachweisbar dem Ausdrucke beim hl. Ignatius. Indem der Heilige zum Gehorsam gegen den Bischof ermahnt und vor der Trennung eindringlich warnt, erklärt er: „Wo der Bischof erscheint, da soll auch die Menge sein, wie wo Christus Jesus ist, auch die katholische Kirche ist.“ [5] Dies heißt, wo der Bischof ist, da ist die einzelne

[1] In Is. 54, 12. Leo XIII., Encycl. Providentissimus, 1893, 15. Orig., C. Cels. 5, 33.

[2] Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 1902, 23 ff.

[3] Mk 12, 1 ff; 13, 10; 14, 9. Mt 8, 11; 21, 33 ff; 22, 1 ff; 24, 14; 26, 13. Lk 20, 1 ff. Batiffol, Bulletin de littér. ecclés., 1904, 54 ff. Mit Recht macht er darauf aufmerksam, daß die Logien nach dem Ganzen beurteilt werden müssen, da die Synoptiker sie nicht nach einem objektiven Plan zusammengestellt haben: Wie ließe sich sonst erklären, daß Samaria eine Gemeinde erhielt? (Apg 8, 25.) Die Komposition der Evangelien und die Geschichte der apostolischen Kirche müssen auch zur Erklärung einzelner Texte die Richtung angeben. Katholik 1903 I 240 ff. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu 137 ff 177 ff 304 ff 320 ff.

[4] Vgl. Drey, Apologetik III² 149 ff. Wendt, Lehre Jesu II (1890) 488 f 608 ff 626 f.

[5] Ad Smyrn. 8, 2. Harnack, Dogmengesch. I² 334 Anm. 4. Theol. Lit.-Ztg 1890, Nr 4, Sp. 85 findet Harnack das Dilemma Neumanns: Unechtheit der Briefe oder Interpolation des Wortes, fraglich; denn die Sache, die Einzelgemeinde mit dem Bischof, die Gesamtkirche mit Christus (Gott), habe Ignatius deutlich und oft

Kirche; wo Christus ist, da ist die allgemeine, katholische Kirche. Denn dieser vereinigt die Einzelkirchen mit ihren Bischöfen, die über die Gegenden (der Erde) verordnet sind, zur großen Kirche [1]. Daher ist unter der katholischen Kirche nicht die Einzelgemeinde zu verstehen, sondern diese ist eine Erscheinungsform der katholischen Kirche, der gesamten Christenheit, ob man dies, wie gewöhnlich, als Gegensatz zur Einzelkirche oder mit Sohm von der (ideellen) Anwesenheit der allgemeinen Christenheit in der Einzelkirche verstehe. Die Kirche ist eine geschichtlich gegebene religiöse Einheit, welche durch ein unsichtbares Band zusammengehalten wird [2].

Der Verfasser des Martyriums des hl. Polykarp († 155) erzählt, die Gemeinde von Smyrna habe an die Gemeinde von Philomelium in Phrygien und an alle Paroikien (Pfarreien, bischöfliche Kirchen) der heiligen katholischen Kirche an allen Orten berichtet: „Da er (Polykarp) endlich das Gebet beendigt hatte, in welchem er aller Erwähnung getan hatte, welche einmal mit ihm verkehrt hatten, der Kleinen und Großen, der Hervorragenden und Unbekannten und der ganzen über den Erdkreis verbreiteten katholischen Kirche" usw. [3] Er bezeichnet den Polykarp als Bischof der katholischen Kirche zu Smyrna (16, 2), kennt aber neben dieser die über den ganzen Erdkreis verbreitete katholische Kirche unter unserem Herrn Jesus Christus, dem Hirten der Seelen. Die einzelne katholische Kirche ist ihm also ein Teil der allgemeinen katholischen Kirche. Das Beiwort „katholisch" bezeichnet ebenso die Zugehörigkeit zur großen Kirche als den Unterschied von den Sekten und Häresien, welche sich nach ihren Stiftern, nicht nach Christus nannten. In solchem Sinne gebraucht noch Gregor von Nazianz die Bezeichnung „katholische Kirche" für die Einzelkirche.

---

genug. Doch empfehle sich die Annahme einer Einschiebung aus manchen Gründen — angesichts der Geschichte des Textes der Ignatiusbriefe. Vgl. Reuter (Augustin. Studien 108 f), der gegen die aprioristische Kritik besonders auf den Verlust vieler literarischer Urkunden aus dem 2. Jahrhundert hinweist. Vgl. Theol. Quartalschr. 1893, 557 f. Söder, Katholizität 10 ff 38 48. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons II 94 Anm. 1.

[1] Ignat., Ad Eph. 3, 2. Brüll: Theol. Quartalschr. 1879, 256 f. E. von der Goltz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe 65. Sohm, Kirchenrecht 168 Anm. 8, 182 ff 196 ff. Wilmers, De eccl. 540 ff.

[2] Stahl, Patrist. Untersuchungen 190 ff. Harnack, Mission 203: Im Laufe des 2. Jahrhunderts sei katholisch = πᾶσα ἡ ἐκκλησία. „Alle Gemeinden" und die „allgemeine Kirche" seien identisch, „die ganze Christenheit", „die über den Erdkreis verbreitete Christenheit", „die wahre Kirche", das Ganze war früher als der Teil.

[3] 8, 1; 16, 2; 19, 2. 16, 2 ist katholisch = orthodox wie im Muratorischen Fragment und bei Klemens von Alexandrien. Vgl. Reinkens, Über Einheit der katholischen Kirche, 1877, 139; Realenzykl. X³ 326. Zur Frage über die Echtheit des gewöhnlichen Textes s. Funk, Patres apost. I² 335.

Das Muratorische Fragment ist nach der Angabe seines Verfassers der Zeit des Papstes Pius (140—155) sehr nahe und kann gewiß in seiner einfachen, katechetischen Form als Ausdruck des allgemeinen Glaubens in der römischen Kirche jener Zeit betrachtet werden. Dieses Fragment zeigt uns aber die Einheit und Katholizität der Kirche im Zusammenhange mit der Heiligen Schrift und der kirchlichen Verfassung. Zunächst wird von der Verschiedenheit der Evangelien unter sich bemerkt, daß sie für den Glauben der Gläubigen ohne Einfluß sei, weil in allen alles mit dem einen und prinzipalen Geiste erklärt sei. Sodann wird gesagt, daß, wenn auch Paulus den Korinthern und Thessalonichern zur Zurechtweisung schreibe, so erkenne man doch, daß eine Kirche über den ganzen Erdkreis verbreitet sei, und daß, wenn auch Johannes in der Apokalypse den sieben Gemeinden schreibe, er doch für alle schreibe. Der Beweis für die Echtheit der bestrittenen Schriften beruht aber darin, daß sie in der Ehre der katholischen Kirche, in der Ordnung der kirchlichen Disziplin geheiligt worden sind. Die Apokryphen können nicht in die katholische Kirche aufgenommen werden, denn Galle darf nicht mit Honig vermischt werden. Indem der Verfasser noch den Bischof Pius, „welcher auf der Kathedra der römischen Kirche saß, als Hermas seinen Pastor schrieb", nennt, beseitigt er jeden Zweifel über seinen Begriff der katholischen Kirche. Die Synode von Antiochien im Jahre 269 richtet ihr Synodalschreiben an die ganze katholische Kirche unter dem Himmel.

In der Apostellehre wird Gott angeredet: „Wie dieses gebrochene Brot, das über Berge und Hügel zerstreut war (Weizenkörner), eines ist, so soll auch deine Kirche von den Grenzen der Erde in dein Reich gesammelt werden" (9, 4). Die syrische Didaskalia sagt dagegen: „Wir (Apostel) sammeln und führen zur Kirche aus allen Völkern und aus allen Zungen, um das Haus der Geladenen zu füllen, d. i. die katholische Kirche" (55). „Die katholische Kirche, die geliebte Tochter Gottes, des Herrn" (48)[1].

Über die Bedeutung des Ausdrucks „katholische Briefe" für die Briefe der Urapostel herrscht zwar unter den Gelehrten keine volle Übereinstimmung, aber es können doch nur zwei Deutungen in Frage kommen, welche beide geeignet sind, den kirchlichen Ausdruck „katholisch" zu erklären. Denn die Briefe wurden so genannt, entweder weil sie von der Kirche allgemein anerkannt waren, oder, wahrscheinlich, weil sie für die allgemeine Kirche bestimmt waren (Rundschreiben). Der Ausdruck „katholischer Brief" kam in Alexandrien auf. Klemens hat „den Brief des

[1] Funk, Die apostolischen Konstitutionen, 1891, 59.

Judas und die übrigen katholischen Briefe und den Brief des Barnabas" erklärt. Origenes nennt den Judasbrief, den ersten Petrus- und Johannesbrief katholische Briefe, den letzteren auch Dionysius von Alexandrien. Eusebius faßt alle sieben Briefe unter diesem Namen zusammen. Die Beziehung der Bezeichnung auf die allgemeine Kirche tritt noch mehr hervor, wenn man erfährt, daß Klemens auch das Schreiben des Apostelkonzils, Origenes den Barnabasbrief katholische Briefe nennen, und Eusebius über Dionysius von Korinth berichtet, er habe, um allen Vorteil und Nutzen zu gewähren, katholische Briefe an verschiedene Kirchen geschrieben. Ebenso erwähnt Eusebius, der Montanist Themison habe nach der Angabe des Apollonius zur Belehrung der Christenheit einen katholischen Brief zu schreiben gewagt[1]. Die Synode von Rom 382 hat die sieben katholischen Briefe zum erstenmal katholische genannt.

War also das Wort „katholisch" mit Bezug auf die allgemeine, über die Erde oder unter dem Himmel verbreitete Kirche überall in den Sprachgebrauch und in das Glaubensbewußtsein aufgenommen, in Rom, in Kleinasien, in Alexandrien und Palästina, so mußte es auch zum Bekenntnis des Glaubens gehören. Die früheren Konstruktionen von der Entstehung der altkatholischen Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts haben sich als unhaltbar erwiesen. „Nur wenn wir Ereignisse namhaft machen könnten, wodurch das, was man katholisch nennt, hervorgezaubert oder zum Durchbruch gekommen wäre, so daß die Kirche nach diesen Ereignissen und infolge derselben eine andere wäre als vorher, könnte man von einer Entstehung der altkatholischen Kirche um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder nach derselben sprechen."[2] Die Realität der katholischen Kirche war längst vorhanden, als sich im 2. Jahrhundert der Name hinzufand.

---

[1] Hist. eccl. 5, 18, 5. Harnack, Chronologie I 239 242; Mission 249. Aberle-Schanz, Einleitung in das Neue Testament, 1877, 242. Kaulen, Einleitung in die Heilige Schrift Alten und Neuen Testamentes[2], 1884, 548 f. Belser, Einleitung in das Neue Testament, 1901, 652 f. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 9 214.

[2] Zahn a. a. O. I 445. Darin liegt die Antwort an Harnack (Dogmengesch. III[2] 334 ff), der die Bezeichnung „katholische Kirche" aus der Machtstellung der großen Kirche (Celsus) oder der alten Kirche (Klemens Alex.) gegenüber den Marcioniten und andern Sekten beim Ausgange des 2. Jahrhunderts ableitet. Die Kirche der „Heiligen" hatte doch von Anfang an in der Verheißung Christi einen „Rechtstitel". Dasselbe gilt gegen Tschirn, Die Entstehung der römischen Kirche im 2. Jahrhundert: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1890, 215 ff. Die katholische Kirche sei das vom römischen Nationalgeist durchdrungene Christentum, folglich eine Nationalkirche.

Das apostolische Symbolum erhielt frühe den Artikel: „Ich glaube eine, heilige, katholische Kirche", denn schon Klemens von Alexandrien[1] setzt dieses Bekenntnis voraus, wenn er sagt: „Die eine Kirche ist zum Lose einer Natur vereinigt. Die Häresien suchen sie in viele zu zerreißen. Nach dem Wesen, der Idee, dem Anfang und dem Vorzug sagen wir, daß es allein die alte und katholische Kirche ist, zur Einheit des einen Glaubens nach den eigenen Testamenten oder vielmehr nach dem einen Testament zu verschiedenen Zeiten verbunden." Das Nicänum[2] hat den Artikel beibehalten; das Konstantinopolitanum hat: „An eine heilige und apostolische katholische Kirche." Um die Mitte des 4. Jahrhunderts war der Ausdruck in den meisten Symbolen des Orients. Nun sagte man: „Mein Name ist Christ, mein Zuname ist Katholik."[3] „Ich bin ein katholischer Christ."[4]

3. Jetzt war auch die Zeit der Reflexion für den aus dem allgemeinen Glauben herausgewachsenen und zum Schibboleth der Rechtgläubigkeit gewordenen Ausdruck gekommen. Die Gründe, welche angegeben wurden, liegen in der Natur der Sache. Denn die Katholizität ist eine Allgemeinheit hinsichtlich der Zeit und des Raumes: die Kirche besteht seit der Zeit der Apostel ohne Unterbrechung, und sie umfaßt den ganzen Erdkreis (materielle oder extensive Katholizität); und eine Allgemeinheit bezüglich der Lehre und der Liturgie: überall wird dieselbe Wahrheit für alle gelehrt, dieselben Gnadenmittel allen gespendet (formelle oder intensive Katholizität). Beide Momente miteinander bilden erst den vollen Begriff. Im Anschlusse an das apostolische Symbolum bekennt Cyrill von Jerusalem seinen Glauben an die „eine, heilige, katholische Kirche". „Katholisch wird sie genannt, weil sie über den ganzen Erdkreis, von einem Ende der Erde bis zum andern, ausgebreitet ist, und weil sie allgemein (*καθολικῶς*) und ununterbrochen alle für das Wissen der Menschen notwendigen Glaubenslehren verkündigt, weil sie das ganze Menschengeschlecht der rechten Gottesverehrung unterwirft, die Herrscher wie die Untertanen, die Gelehrten wie die Ungelehrten, und endlich weil sie alle Sünden der Seele und des Leibes heilt."[5] Konstantin redet von der

---

[1] Strom. 7, 17 (ed. Potter 899). Tertullian hat neunmal das Wort „katholisch". Irenäus hat zwar das Wort nicht, aber die Sache. Vgl. Massuet bei Stieren, Irenäus II 264 ff.

[2] Can. 8. Theodor., Hist. eccl. 1, 4.

[3] Pacian., Ad Sempron. 1, 3.

[4] Aug., De util. cred. 1, 2.

[5] Catech. 18, 23. Eus., Hist. eccl. 10, 5. Hefele, Konziliengesch. I² 200. Harnack, Dogmengesch. I² 143 Anm. 6: Die Begriffe Verheißung (ewiges Leben),

heiligsten katholischen Kirche. Von der durch ihn veranlaßten Synode zu Rom wurde jene Kirche als katholische erklärt, welche zugleich über den ganzen Erdkreis verbreitet sei.

Die Häretiker haben es nicht einmal gewagt, ihren Konventikeln den Namen katholisch beizulegen. Denn nicht nur sind sie später aufgetreten und auf einen kleinen Teil des Erdkreises beschränkt, sondern sie setzen sich auch durch ihre vielfachen, einander widersprechenden Lehren in Widerspruch zu der einen, allgemeinen Wahrheit. Indem sie diejenigen, welche von der Kirche zu ihnen kamen, communes ecclesiasticos nannten, gestanden sie selbst zu, daß es nur eine, die katholische Kirche gebe[1]. Der Vorwurf, daß die Katholiken sich von ihrer Gemeinschaft fern hielten, obwohl sie ähnlich dachten, zeigt, wie viel ihnen an der Gemeinschaft mit der Kirche gelegen war. Katholisch oder allgemein wurde identisch mit rechtgläubig. Nur in der katholischen Kirche ist Christus wahrhaft zugegen, nur die katholische Wahrheit ist allerorten dieselbe. In dieser Übereinstimmung der zahlreichen Einzelkirchen, der Verbindung des Leibes mit dem Haupte Christi, fanden die Kirchenväter einen mächtigen, unwiderleglichen Beweis für die Wahrheit der katholischen Kirche. Schon Justin folgert daraus, daß man die Häretiker unangefochten lasse, nur in der katholischen Kirche sei die Wahrheit.

Die Häretiker haben nur einzelne Lehren aus der Kirche mitgenommen, erinnert Augustinus. Daher kommt es, daß, wenn auch alle sich untereinander bekämpfen, sie doch gegen die Kirche miteinander Gemeinschaft machen. Dadurch legen sie unwillkürlich Zeugnis für die Katholizität der Kirche ab. Eine Zusammenstellung der einzelnen Wahrheiten in den Häresien würde erst annähernd die katholische Wahrheit geben. Kassiodor sagt über Dionysius: „Um den ganzen Umfang seiner Tugend in unverhülltem Lobe auszusprechen, sage ich: er war ganz katholisch, lebte ganz und gar nach den Regeln der Väter.“

Machten auch einzelne Gemeinschaften der Schismatiker den Versuch, sich als die Elite der Christen und ihre Kirche als die katholische darzustellen, so konnten sie dadurch doch nur dem Fluche der Lächerlichkeit verfallen. Cyprian vergleicht den Novatian mit den Affen, welche, obwohl sie keine Menschen sind, doch die Menschen nachahmen, weil er für sich das Ansehen und die Wahrheit der katholischen Kirche in Anspruch

---

Erkenntnis (Wahrheit), Gesetz (Enthaltsamkeit) bilden die Trias, auf welcher die spätere katholische Auffassung vom Christentum ruht; dieselbe ist aber schon in früherer Zeit nachweisbar.

[1] Iren., Adv. haer. 3, 15, 2. Iust., Ap. 1, 26. Const. ap. 2, 58. Hier., In Matth. praef.; In Ezech. 3.

nehmen wollte[1]. Die Paulizianer nannten sich Christen, die Katholiken Romäer und erhoben den Anspruch, die wahre katholische Kirche zu sein.

Unter den früher genannten Gründen, welche der hl. Augustinus für sein Verbleiben in der katholischen Kirche anführt, findet sich auch der Name „katholisch", welchen nicht ohne Grund die Kirche unter so vielen Häresien allein erhielt. „Obwohl es mehrere Häresien gibt und alle katholisch erscheinen wollen und die andern außer sich Häretiker nennen, so gibt es doch nur eine Kirche, wie alle zugeben. . . . Diese eine ist die katholische, welcher die Häresien verschiedene Namen beilegen, da die einzelnen, was sie nicht zu leugnen wagen, mit eigenen Worten benennen. Daraus ist zu entnehmen, wem nach unparteiischem Urteile der katholische Name zukommt, um welchen alle sich bewerben."[2] Als den sichersten Weg, zu der wahren Kirche zu gelangen, bezeichnet Augustinus den, welchen er selbst eingeschlagen hatte: Folge dem Wege der katholischen Disziplin, welche von Christus selbst durch die Apostel bis auf uns gekommen ist und von hier zu den Späteren kommen wird. „Wir müssen die christliche Religion festhalten und die Gemeinschaft derjenigen Kirche, welche katholisch ist und genannt wird. Ob sie wollen oder nicht, müssen auch selbst die Häretiker und Anhänger des Schismas, wenn sie nicht unter sich, sondern mit Fremden reden, katholisch eben die katholische nennen. Denn sie können nicht verstanden werden, wenn sie dieselbe nicht durch den Namen unterscheiden, mit welchem sie von dem ganzen Erdkreis bezeichnet wird."[3] Die Kaiser haben gegen die Donatisten ihre Befehle als katholische Christen, nicht als Diener der Götzen ergehen lassen. Wahre Christen erdulden nicht für häretischen Irrtum, sondern für die katholische Wahrheit die Leiden.

4. Da die extensive Katholizität am meisten in die Augen fiel, so wurde sie von den Vätern auch als das sicherste Merkmal für die wahre Kirche nachdrücklich geltend gemacht. Eine praktische Anwendung

---

[1] Cypr., Ep. 73, 2. Lact., Inst. 4, 29. Cassiod., Inst. 1, 23. Optat., De schism. Don. 2, 1: Catholici nomen cum inde dicta sit catholica, quod sit rationalis (κατὰ λόγον) et ubique diffusa. 3, 10: Pars vestra quasi ecclesia est, sed catholica non est. 5, 1: Pro utrisque illud est, quod et nobis et vobis commune est; ideo et vobis, quia ex nobis existis. „Das ist der berühmte Satz, der heute noch in der katholischen Kirche gilt." Harnack, Dogmengesch. III 39.

[2] De util. cred. 7, 19; 14, 32; 16, 34; Ep. 93, 7; C. ep. Man. Fund. 4 5; De serm. in monte 1, 5, 14. Theol. Quartalschr. 1849, 44 ff; 1893, 585 ff. Specht, Die Lehre von der Kirche 252 ff.

[3] De vera rel. 7, 12; 8, 15; C. ep. Fundamenti 4, 5; Ep. 105, 3. Über den Gebrauch von Catholica = ecclesia catholica im 4. und 5. Jahrhundert, besonders bei Augustin, s. Rottmanner: Rev. bénéd. 1900, 1 ff.

von demselben haben die Väter gemacht, indem sie das Verhältnis der Katholiken zu den Häretikern in den einzelnen Städten durch den Namen illustrierten. Obwohl alle Häretiker sich katholisch nennen wollen, sagt Augustinus, so wage doch kein Häretiker, wenn ein Fremder frage, wo die Zusammenkunft der katholischen Kirche sei, entweder seine Basilika oder sein Haus zu zeigen. Cyrill von Jerusalem gibt von dem Glaubensartikel dieselbe Erklärung. „Weil der Name Kirche (Versammlung) verschiedenen Dingen beigelegt wird . . . und einer in Wahrheit sagen könnte, die Gemeinschaften der Häretiker, der Marcionisten nämlich und Manichäer und der übrigen, seien Kirchen der Böswilligen (Ps 25, 5), deshalb hat der Glaube vorsichtig das Bekenntnis der einen, heiligen, katholischen Kirche überliefert, auf daß du die verabscheuungswürdigen Kollegien jener fliehest und immer der heiligen katholischen Kirche anhängest, in welcher du wiedergeboren wurdest." „Und wenn du einmal als Fremdling in Städte kommst, so frage nicht einfach, wo das Haus des Herrn sei *(τὸ κυριακόν)*, oder wo die Kirche sei, sondern wo die katholische Kirche sei. Denn dies ist der eigentliche Name dieser heiligen und unser aller Mutter. Die Könige der einzelne Gegenden bewohnenden Völker haben bestimmte Grenzen ihrer Macht, allein die heilige katholische Kirche erfreut sich über den ganzen Erdkreis einer unbegrenzten Macht, denn Gott hat, wie geschrieben steht, zu ihren Grenzen den Frieden bestimmt" (Ps 147)[1].

Konnte die Sichtbarkeit der Kirche, die dem Altertum selbstverständlich war, deutlicher ausgesprochen werden? Die katholische, überall in ihren Bekennern, ihren Einrichtungen, ihrem Gottesdienst, ihren Bischöfen sichtbare Kirche mußte auf Freund und Feind einen gewaltigen Eindruck machen! Und dies um so mehr, als in der sichtbaren Erscheinung der Kirche wie in der sichtbaren Erscheinung Christi die Weissagungen der Propheten in Erfüllung gegangen sind. „In den Schriften lernen wir Christus", sagt Augustinus[2] zu den Donatisten, „in den Schriften lernen wir die Kirche. Diese Schriften haben wir gemeinsam, warum behalten wir nicht in ihnen Christus und die Kirche gemeinsam?" „Wenn ihr Christus festhaltet, warum haltet ihr die Kirche nicht fest? Wenn ihr an Christus, von welchem ihr leset, den ihr aber nicht sehet, doch wegen der Wahrheit der Schriften glaubet: warum leugnet ihr die Kirche, von welcher ihr leset und die ihr sehet? Indem wir dies euch sagen und euch zu diesem Gut des Friedens und der Liebe antreiben, sind wir eure Feinde geworden." Ja er bezeichnet es als einen Kunstgriff der Häretiker, wenn man den Namen katholisch nicht aus der Gemeinschaft des

[1] Cat. 18, 26 27. [2] Ep. 105, 3—5.

ganzen Erdkreises, sondern aus der Beobachtung aller göttlichen Gebote und aller Sakramente ableiten wolle, als ob die Katholiken, wenn vielleicht auch daher der Name katholisch komme, daß die katholische Kirche alles, von dessen Wahrheit bei den verschiedenen Häresien nur einzelne Partikelchen sich finden, wahrhaftig festhalte, sich dieses Namens und nicht vielmehr so vieler Weissagungen und Aussprüche des Herrn bedienten, um die Kirche als eine allgemeine, unter allen Völkern verbreitete nachzuweisen. Denn wie können wir vertrauen, daß wir nach den Schriften den sichtbaren Christus empfangen haben, wenn wir nicht ebendaher die sichtbare Kirche empfangen haben? Die Kirche ist die Stadt auf dem Berge, welche nicht verborgen werden kann[1].

Die überall sichtbare, in die Augen fallende Ausbreitung der katholischen Kirche ist vorzüglich das Moment, wodurch die Katholizität zu einem Merkmal, einem sichtbaren Zeichen der wahren, von den Propheten geweissagten, von Christus und den Aposteln verkündigten Kirche geworden ist[2]. Namentlich ist Augustinus ein Enthusiast für die Katholizität wie Cyprian für die Einheit der Kirche. Zwar will man ihm wegen seiner Prädestinationslehre einen doppelten Kirchenbegriff beilegen, einen wissenschaftlichen und den vulgär-katholischen, allein er lebte so sehr im Bewußtsein der katholischen Kirche, daß keinerlei wissenschaftliche Reflexionen seine Freude stören konnten. „Die katholische Kirche, nicht wie er dieselbe begrifflich konstruierte, sondern sie in ihrer von allen Lehrbegriffen unabhängigen Existenz, in der Großartigkeit ihrer Organisation, in der reichen Gliederung der Episkopate, mit ihrer die persönliche Selbstgewißheit ersetzenden autoritativen Tradition, mit ihrem alle Irrungen und Differenzen menschlichen Meinens aufhebenden, einheitlichen überlieferten Dogma, in der Pracht ihres mysteriösen Zeremoniells, der Fülle der Gnadenmittel war für den Mann, in welchem neben den Bedürfnissen des abstrakten Idealismus die der Phantasie und der sinnlichen Andacht in gleicher, ja in noch gesteigerter Stärke sich erhielten, ein Unentbehrliches, das Urelement, in welchem er atmete; — erst in zweiter oder dritter Linie ein Gegenstand

---

[1] Aug., Ep. 93, 7, 23 49; 185, 1, 5; In Ps. 21, Sermo 2, n. 24; Ps. 30, Sermo 2, n. 8; De un. eccl. 2, 2; 3, 5; 5, 8; 19, 49; In Ioann. tr. 9, 10 f; 45, 5. Daß Augustinus auch die Kirche als sichtbare Anstalt für das Reich der Gerechtigkeit und des sittlich Guten erklärte und ihr hohe sittliche Aufgaben für die Wahrheit und Gerechtigkeit zuschrieb, ist aus dem „Staate Gottes" bekannt. Vgl. Harnack, Reden und Aufsätze I 118.

[2] Eus., In Ps. 81, 8; In Is. 32, 17. Epiph., Haer. 61, 2. Greg. Naz., C. Iul. 1, 67. Chrys., In Matth. hom. 54, 2. Hier., Adv. Lucif. n. 15. Optat., De schism. Don. 1, 11; 2, 1.

der Lehre, in erster die Grundvoraussetzung seines Lehrens und Denkens, die Bedingung seiner religiösen Existenz."[1]

5. Freilich haben die Kirchenväter in der Freude ihres Herzens oft die Verbreitung des Christentums ziemlich übertreibend dargestellt. Justin, der Brief an Diognet, der Pastor Hermä, Irenäus und andere Väter reden von der Verbreitung des Christentums über die ganze Welt. Tertullian ruft den Heiden zu, daß die Christen, obwohl sie erst von gestern seien, doch schon die Städte, Inseln, Märkte, Burgen, die Lager, die Tribus, Dekurien, den Palast, Senat, das Forum erfüllen und nur die Tempel leer gelassen haben[2]. Sie gehen dabei von der geschichtlichen Tatsache aus, daß das Christentum bereits in alle Provinzen und Gesellschaftsklassen des römischen Reiches eingedrungen war, aber der rhetorische und apologetische Charakter der Darstellung darf doch nicht übersehen werden. Die Zahl der Christen war zu jener Zeit selbst in den Städten gegenüber der Masse der Heiden noch eine ziemlich verschwindende. Über die Grenzen des römischen Reiches hinaus hatten die Väter keine sichere Kunde. Die römische Kirche war auch der Mittelpunkt der katholischen Kirche. Sie hat „alle Elemente, welche den Katholizismus begründen", zur Ausprägung gebracht[3].

Als sich die Christenverfolgungen zur Unterdrückung machtlos erwiesen hatten und mit Konstantin eine christenfreundliche Politik in das römische Staatswesen einzog, da zeigte sich allerdings schnell die große Überlegenheit der Christen, wenn es auch noch lange dauerte, bis die Bekehrung eine allgemeine wurde. Nicht selten hebt der hl. Augustinus hervor, daß man bereits sich nicht mehr zum Heidentum zu bekennen wage.

---

[1] Reuter, Augustinische Studien 98 f. Harnack, Dogmengesch. III² 68 129 147; Realenzykl. X³ 330.

[2] Iust., Dial. 117, 131. Tert., Apol. 37; Adv. Iud. 7. Eus., Hist. eccl. 8, 1. Aug., De util. cred. 1, 7, 19; De nat. et grat. 2. Vgl. Apologie II³ 547 ff. Söder (Katholizität 52 Anm. 1) verteidigt die Richtigkeit der Angaben der Kirchenväter mit Berufung auf Bingham und Mannachi, auf die Histor.-polit. Bl. 1874, 656; 1875, 412 ff und Friedrich, Kirchengeschichte Deutschlands I 81—86. Vgl. auch Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I (1887) 2 ff 325 ff. Die Schätzung für den Anfang des 4. Jahrhunderts bewegt sich zwischen 10—20 Millionen unter 100 Millionen Einwohnern des römischen Reiches. Harnack, Mission 360 ff. Origenes allein sage, es gebe wenig Christen (538). Gesamtzahl am Anfang des 4. Jahrhunderts zwischen 3—4 Millionen, bedeutend unterhalb der halben Bevölkerungsziffer. Eine summarische Durchschnittssumme sei nicht zu erreichen (544 f), doch sei die Ausbreitung überraschend schnell vor sich gegangen.

[3] Harnack, Dogmengesch. I² 400 ff; Wesen des Christentums 155 ff; Mission 496 ff.

Denn es gebe schon mehr Christen als Juden und Götzendiener zusammen. Doch klagt er auch über den Widerstand der Landbevölkerung gegen das Christentum (Paganismus). Eine ganz genaue Ziffer anzugeben, ist auch heute noch nicht möglich, aber einer annähernden Schätzung nach leben gegenwärtig 1553 Millionen Menschen auf Erden. Von diesen sind etwa 500 Millionen Christen und darunter 265 Mill. Katholiken. In Europa werden für 1890 145 535 500 Katholiken gezählt, nämlich in Italien 29 336 500, Spanien 16 620 000, Portugal 4 510 000, Frankreich 37 400 000, Belgien 5 836 000, Deutschland 16 953 000, Schweiz 1 180 000, Österreich-Ungarn 25 600 000, England 150 000, Rußland 7 950 000; in Amerika 45 728 000, nämlich in Mexiko 10 750 000, Mittelamerika 5 978 000, Südamerika 29 000 000; in Afrika 1 375 000, nämlich in Algier 405 000, in andern unter europäischen Metropoliten befindlichen Diözesen 970 000; in Asien und Ozeanien 5 810 000, nämlich in Indien (Goa) 300 000, auf den Philippinen 5 510 000. Dies gibt für die geschlossenen katholischen Provinzen 198 448 500. Dazu kommen die Missionsländer: Europa 7 955 280, nämlich in England 1 353 460, Schottland 338 650, Irland 3 792 360, Norwegen 1840, Schweden 1100, Dänemark 3700, Deutschland 131 900, Holland und Luxemburg 1 711 900, Schweiz 12 290, Balkan 555 850, Griechenland 36 330, Gibraltar 15 300, Kreta 600; Asien 2 751 070, nämlich in der asiatischen Türkei 600 000, Persien 7850, Arabien 1100, Indien 976 950, Indochina 535 850, Malayen 45 650, China 544 370, Korea und Japan 39 300; Afrika 400 000, nämlich in Nord- und Mittelafrika 190 000, in Süd- und Ostafrika 30 000, auf den Inseln 180 000; Amerika 10 168 330, nämlich in Kanada 2 038 000, Vereinigten Staaten 7 762 170, Antillen und Guyana 340 160, Patagonien 171 570; Ozeanien 775 130, nämlich in Australien 603 500, auf den Inseln 171 570, zusammen 22 049 810. Für 1900 werden als Hauptzahlen berechnet: Europa 180 017 283, Amerika 69 658 532, Asien 11 442 574, Afrika 3 205 250, Australien 1 050 000; zusammen 265 373 639[1].

Für die lutherische Kirche werden gezählt: in Schweden und Norwegen 7½ Mill., Dänemark 2½ Mill., Finnland und baltische Provinzen 6 Mill., Ungarn 1½ Mill., Vereinigten Staaten 6 Mill., Deutschland 32 Mill., zusammen 56 Mill.; für die reformierte Kirche: in England (anglikanische Kirche) 16—17 Mill., Irland und Schottland ½—¾ Mill., Kolonien 4 Mill., Vereinigten Staaten 2½ Mill., zusammen 24 Mill.; die kalvinistischen Kirchen und Sekten zählen in Großbritannien 20—21 Mill., Deutschland 3 Mill., Ungarn 2½ Mill., Schweiz 2 Mill., Holland 3 Mill.,

[1] Vgl. Apologie II³ 31 f. Michelitsch, De ecclesia Christi, 1904, 108 ff.

Frankreich $1/2$ Mill., zusammen 32—33 Mill.; in Amerika 57 Mill. mit den verschiedenen Sekten, worunter die Methodisten allein über 20 Mill.; für Anglikaner und Kalvinisten zusammen also 120—121 Mill.; dazu kommen aus den Missionen etwa 4 Mill., so daß die Summe aller Protestanten auf 180—181 Mill. berechnet wird[1]. Krose zählt für 1900 neben 270 Mill. Katholiken 170 Mill. Protestanten, nämlich Asien 11513276, 1926108; Afrika 3004503, 1663341; Australien und Ozeanien 979943, 318259; Amerika 71350879, 62556967; Europa 177657261, 97293434, was mit annähernder Schätzung für 1900 obige Summen ergibt.

War daher der Name „Katholiken" für die Kirchenväter eine Anmaßung? Oder ist er dieses heute, weil man eine annähernde Kenntnis des wahren Zahlenverhältnisses besitzt? Vor allem ist daran zu erinnern, daß die Bezeichnung „katholisch" gegen die christlichen Sekten gerichtet war, welche mit den Katholiken auf dem gemeinsamen christlichen Boden standen, wie schon Klemens von Alexandrien[2] bemerkt. Den Heiden gegenüber genügte der Name Christen, insoweit nicht das christliche Sektenwesen es notwendig machte, die wahre Stiftung Christi, die katholische Kirche, hervorzuheben, um vor Mißverständnissen und Irrtümern zu bewahren. Allen Sekten galt wie der katholischen Kirche das Christentum als die von Christus gestiftete Heilsanstalt, welche sich allmählich über die ganze Erde ausdehnen und allen Menschen die Seligkeit vermitteln sollte[3]. Unter diesen verschiedenen Gemeinschaften mußte wieder eine die wahre, die apostolische sein. Welche konnte aber, die Sache nur äußerlich betrachtet, diese wahre Kirche sein, wenn nicht diejenige, die relativ und absolut dem von den Propheten und dem Herrn selbst entworfenen Bilde am besten entsprach, die weiteste Verbreitung besaß, die meisten Mitglieder zählte? Diese war die katholische Kirche, wie ihr Name ausweist. Auch Augustinus kennt bereits die virtuelle Katholizität, das Ziel, alle Völker zu umfassen, die sukzessive, in der Zeit zu verwirklichende Katholizität, und deutet die aktuelle Katholizität seiner Zeit im moralischen Sinn, weil die Kirche bei den meisten Völkern der damals bekannten

---

[1] Kattenbusch: Realenzykl. XVI³ (1905) 144 ff. Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon X² (1897) 522 ff. Krose: Stimmen aus Maria-Laach LXV (1903) 16 ff 187 ff.

[2] Strom. 7, 15. Möhler, Einheit 290 ff.

[3] Aug., De cons. ev. 1, 7, 10: christiana religio disseminata per mundum tanta fertilitate provenit, ut homines infideles iam inter seipsos calumnias suas mussitare vix audeant, compressi fide gentium et omnium devotione populorum.

Welt verbreitet sei und die Verheißung der Katholizität nur den Völkern, nicht den Individuen gelte[1].

6. Nicht bloß die Zahl, auch die Größe der Ausdehnung kommt in Betracht. Die katholische Kirche allein kann in allen Teilen der Erde Bekenner aufweisen, welche in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche stehen. Mit verschwindenden Ausnahmen ist es nirgends gelungen, sie ganz zu unterdrücken, während ihre Ausdehnungskraft dadurch nicht gelähmt wurde. So bedauerlich auch die Spaltungen für den Leib Christi sind, sie mußten doch auch wieder dazu beitragen, die unerschütterliche Macht der katholischen Kirche zu offenbaren und ihre Tätigkeit auf weitere Gebiete zu lenken. Die katholische Kirche hat von Anfang an die Mission unter den Ungläubigen und Juden als ihre Hauptaufgabe betrachtet, eingedenk des Wortes des Herrn: „Gehet hin und lehret alle Völker." Sie war es, welche das römische Reich überwand und für das Christentum gewann. Ohne eine festgegliederte Kirche wäre dieser Riesenkampf aussichtslos gewesen. Sie hat aber auch der Reihe nach die wilden Völker in Asien, Ägypten, Nordafrika zum Lichte des Evangeliums geführt, die Kelten, Germanen, Slaven für Christus gewonnen. Die Kirche hat dieses alles geleistet, nicht die eine oder andere Sekte, nicht alle Sekten miteinander, ja auch nicht die morgenländische Kirche für sich. Die orientalischen Kirchen missionieren nicht, auch die russische Kirche nur in bescheidenem Umfang. Was der hl. Augustinus als seine eigene Überzeugung aussprach, das gilt allgemein von der katholischen Kirche. Die seit der Zeit der Apostel fortdauernde Kraft und Wirksamkeit beweist, daß sie die wahre Kirche ist.

Die Sekten ohne Unterschied haben sich, wie schon die Kirchenväter nicht zu bemerken vergessen, nicht aus Heiden rekrutiert, sondern die Christen zum Abfalle vom wahren Glauben, von dem einen Leibe Christi, verführt. „Ihr Geschäft ist es", sagt Tertullian, „nicht die Heiden zu bekehren, sondern die Unsrigen abwendig zu machen; nach diesem Ruhme jagen sie mehr, den Aufrechtstehenden den Fall, als den Daniederliegenden die Erhebung zu bewirken; weil nämlich auch ihr Werk selbst nicht von ihrem eigenen Aufbau herstammt, sondern von der Zerstörung des Wahren."[2] Augustinus[3] vergleicht die Häretiker mit dem Rebhuhn, welches sammelt,

---

[1] Specht, Die Lehre von der Kirche 259 ff. Bellarmin stimmt Augustinus bei, weil, wenn die Kirche in ihrer Jugend nicht alle Völker erobert habe, dies im Alter noch weniger zu hoffen sei. Gegen diese sukzessive Katholizität bei Bellarmin, Cano, Driedo s. Wilmers, De eccles. 552 f.

[2] De praescr. 42. Bellarmin., De notis eccles. 12.

[3] C. Faust. 13, 12. Greg. Nyss., C. Apoll. 1.

was es nicht geboren hat. „Denn sie finden die Christen, welche sie hauptsächlich im Namen Christi verführen, bereits nach dem Evangelium Christi selbst geboren vor und machen sie zu ihren Reichtümern." Gregor von Nyssa wendet darauf das Prinzip: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen", an. Jeder Lehre gute Frucht sei es, wenn dadurch der Kirche ein Zuwachs werde, schädliche aber und gefährliche Frucht sei es, wenn dadurch diejenigen, welche schon darin sind, zerstreut werden. Wer die Gläubigen von der Kirche abwendig mache, der sei ein Wolf.

Anders war die Missionsarbeit der Kirche. Nie verlor sie die in Finsternis und Todesschatten saßen aus den Augen. Und als ihr Bestand in Europa durch die Reformation heftig angegriffen war, hatte sie doch die Kraft, ihre Aufmerksamkeit den Heiden der neuentdeckten Länder zuzuwenden. Den kühnen Seefahrern folgten die Missionäre, welche für die egoistischen Motive der Herrscher und Völker nicht verantwortlich sind, auf dem Fuße nach. China, Japan, die Philippinen[1] sahen die Boten des Evangeliums. Der hl. Franz Xaverius ist ein beredter Zeuge für das große Werk.

Die von der amerikanischen Regierung zur Untersuchung der Zustände auf den Philippinen eingesetzte Kommission berichtet: „Unter den Wohltaten, welche das philippinische Volk von Spanien empfangen hat, war die größte und vorzüglichste die apostolische und römisch-katholische Religion mit der Abschaffung des Götzendienstes und der abergläubischen Gebräuche, wozu sich dasselbe früher bekannte. In dieser friedlichen Eroberung machten die katholische Kirche und das katholische Spanien Fortschritte, indem sie sich die Hand reichten. Sie waren die zwei Mütter, die eine die geistliche, die andere die zeitliche, dieses gesegneten Landes. Es war ein und derselbe sehr christliche Geist, welcher die wohlwollenden Anordnungen der Päpste und des philippinischen Episkopats diktierte und ebenso auch die sehr hochherzigen und menschenfreundlichen Gesetze des Codex der Indier, ein wunderbares Denkmal, welches man niemals wird genug loben können, ein wahres Muster weltlicher, vom Christentum geleiteter Gesetzgebung, der Natur und den Bedürfnissen der Eingeborenen so angepaßt, so ängstlich besorgt, deren Rechte zu schützen, daß es eher aus dem zarten Herzen eines Papstes als aus dem welt-

---

[1] Kath. Missionen 1897, 28 ff; Natur und Offenbarung 1903, 765. Hahn, Geschichte der katholischen Missionen seit Jesus Christus bis auf die neueste Zeit, 5 Bde, 1857 ff; Katholik 1898 I 118 ff. O'Reilly, Leo XIII., 1887, 278 ff. Hammerstein, Das kath. Ordenswesen, 1896, 145 ff. Baumgartner, Das Wirken der kath. Kirche auf dem Erdenrund mit besonderer Berücksichtigung der Heidenmission, 1901.

lichen Willen eines Herrschers geflossen zu sein scheint. Die zwar administrativen und legislativen Gewalten, welche die ersten drei Jahrhunderte in vollkommenster Harmonie vorgingen, waren die beiden Urheber dieses Zivilisationswerkes, welches in der Kolonialgeschichte seinesgleichen nicht hat."

In Amerika ging es bei den Eroberern nicht ohne große Gewalttätigkeiten, ja Grausamkeiten ab, doch folgte durch die Kirche die friedliche Missionierung nach. Wenn man einerseits den bis zu zahlreichen Menschenopfern ausgearteten Götzendienst in Mexiko, anderseits den niedern Kulturzustand der Indianer berücksichtigt, so muß man die gewaltige Missionsarbeit in Zentral- und Südamerika anstaunen. Während im Norden von den Engländern einfach die Indianer zurückgedrängt oder ausgerottet wurden, gelang es den Spaniern, ein christliches Mischvolk herzustellen, dessen Religiosität und Sittlichkeit vieles zu wünschen übrig ließ und läßt, aber doch einen entschiedenen Fortschritt bedeutete. Wären die Indianer-Reservationen nicht durch gemeine List und brutale Gewalt vernichtet worden, so würden die unglücklichen Wilden noch heute mit ihren „guten Patres" ein friedliches Leben führen. Bis auf den heutigen Tag wirken die katholischen Missionäre, namentlich die Jesuiten, in Schule und Kirche äußerst wohltätig unter den Indianern Nordamerikas. Auch der Senat der Vereinigten Staaten hat ihnen große Anerkennung gezollt [1]. Gehen die Missionserfolge in Afrika langsamer voran, so wirken hier auch die eigentümlichen klimatischen Verhältnisse mit. Unparteiische Reisende, Peters, der deutsche Reichskommissär Wißmann u. a., haben der katholischen Mission in Afrika ein glänzendes Zeugnis ausgestellt [2].

Der Islam ist von Hause aus jeder Mission feindlich, obwohl es die mittelalterlichen Theologen nicht an Versuchen fehlen ließen. Raimundus Lullus wurde 1315 ein Opfer seines Missionseifers in Tunis. Die alten Kulturreligionen in Indien und China haben schon in ihrem hohen Alter ein konservatives Prinzip. Hoffen wir, daß auch hier das Blut der

[1] New York, Freemans Journal 2. August 1890. Vgl. Stimmen aus Maria-Laach XXXVIII (1890) 326 ff; Kath. Missionen 1888, 175 ff; 1892, 6 ff; 1894, 74 ff; 1897, 155 ff 230 f; Kath. Schweizer Kirchenzeitung 1901, Nr 42, 380 ff.

[2] Allg. Ztg 1890, Nr 175. Annalen der Verbreitung des Glaubens 1888, Nr 359, S. 238 ff 286 f. Die Bemängelung der übereinstimmenden günstigen Berichte in: Allgemeine Missionszeitschrift 1887, 163 f 243 muß die Tatsachen anerkennen. Über die von dem Schulmann M. Russel in Natal anerkannten Erfolge der Trappisten in Marianhill in Schule und Kirche s. Frankfurter zeitgemäße Broschüren 1891, Nr 2. Ratzel, Völkerkunde I² 59. Deutsches Volksblatt 1897, 15; dazu Nr 284 nach der „Köln. Ztg".

Märtyrer ein Same des Christentums wird. Selbst eine protestantische Stimme[1] bekennt: „Nicht nur in den neugefundenen Landen, sondern überall auf der Erde, wohin nur der immer umfassender werdende Weltverkehr seine Wellen warf, und ihm nicht selten vorangehend, hat seitdem die katholische Kirche Roms ihre universale Tendenz bekundet und betätigt." „Nicht ohne die oft genug durch Einmischung in schon von andern besetzte Gebiete bewiesene und behauptete Prätention der Alleinberechtigung", muß natürlich beigefügt werden. Besondere Verdienste um die Missionen haben sich die Franzosen erworben[2].

7. Die reformatorischen Bekenntnisse haben lange sich nach dem Beispiele der alten Häresien aus Katholiken rekrutiert. Ja bis auf den heutigen Tag treiben sie Mission in ganz christlichen Gebieten Europas, wie in Frankreich, Italien und Spanien. Die „Los von Rom-Bewegung" in Österreich und die Evangelisationsgesellschaft in Deutschland haben den ausgesprochenen Zweck, die Katholiken für das „Evangelium" zu gewinnen, „Evangelisation der ganzen nicht evangelischen Welt". Ihr Heilspartikularismus hielt den Missionseifer nieder, weil man glaubte, „das Evangelium sei nicht für alle bestimmt. Man nahm an, die Völker, welche noch ohne Evangelium dahingehen, haben das in ihren Vorvätern verschuldet". Andere Gründe sind „lauter Ausflüchte, bei denen der Missionstrieb, wäre er lebendig gewesen wie in der katholischen Kirche, sich nicht hätte beruhigen können. Die evangelische Christenheit war aber zu sehr mit sich selbst, leider auch mit Kämpfen in ihrem Innern, besonders zwischen Lutherischen und Reformierten, beschäftigt."[3] Wie der tiefste Grund in der eigentümlichen Vorstellung der Reformatoren vom Apostolat gelegen haben soll (Köhler), ist nicht recht einzusehen. Sie hätten ja die Mission der Apostel eher aufnehmen sollen als die Bischöfe.

---

[1] Plath bei Zöckler, Handbuch III 168. Zeitschrift f. Missionskunde 1887, 241; 1888, 530 f. Cust, Essay on the prevailing method of the Evangelization of the non-christian world, 1894, mit dem Motto: Sunt bona, sunt quaedam mediocria, sunt mala plura. Kath. Missionen 1897, 150 ff.

[2] Les Missions françaises aux XIX[e] siècle, 6 Bde, 1903; Rev. du Clergé franç. 1903, 225 ff; L'Univ. cath. 1904 I 580 ff; II 5 ff.

[3] Dorner, Geschichte 575. Pfleiderer, Die Entwicklung der protest. Theol. 24. Kawerau, Warum fehlte der deutschen evangelischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für die Missionsgedanken der Heiligen Schrift? 1896. Zeitschr. f. protest. Theol. 1897, 289 ff. Zu der Missionierung Spaniens s. Katholik 1889 II 402 ff. Grope, Spanien und das Evangelium. Erlebnisse einer neunmonatlichen Studienreise, 1896 (pessimistisch). Calvino, Evangelische Bestrebungen in Italien, 1901. Fontaine, Les infiltrations protestantes, 1901.

Die äußere Mission unter den Heiden wurde erst mit dem Beginne des 18. Jahrhunderts von den Pietisten aufgenommen, aber vor dem 19. Jahrhundert in geringem Umfang betrieben[1]. Dagegen sind die Summen, welche gegenwärtig Deutschland, England und Amerika hierfür aufwenden, sehr beträchtlich, selbst wenn wir von den Mitteln der Bibelgesellschaften absehen[2]. Die Arbeit zahlreicher Missionäre erstreckt sich namentlich auf Asien und Afrika. Über die Erfolge ist das statistische Material noch zu ungenügend. Die Zahlen sind ohnehin der großen Masse Heiden gegenüber überall verhältnismäßig klein. Geben wir der obigen protestantischen Stimme (Plath) das Wort, so ist es „zu größeren Kirchenbildungen nur an einigen wenigen Punkten gekommen: auf den allermeisten ist das Stadium des Fundamentierens noch nicht überwunden". Nur die „englisch-amerikanische Mission" gewährt „den Eindruck des ungleich kräftigeren und rascheren Vordringens in die Heidenwelt unserer Tage". Wenn derselbe Verfasser meint, diese Mission habe „auch das Werk der römisch-katholischen Kirche" überflügelt, so hat er bloß den äußeren Apparat und momentanen Erfolg im Auge. Das Studium der katholischen Missionsberichte könnte ihn von der Einseitigkeit der Darstellung überzeugen. „In der gesunden Verbindung von Entsagung und praktischer Arbeit liegen die Erfolge der missionierenden Mönchsorden", bemerkt Ratzel. Das Ora et labora, bete und arbeite, wird auch von „streng evangelischen" Beobachtern als Vorzug der katholischen Missionstätigkeit anerkannt. Es ist nur zu wünschen, daß weder konfessionelle Rivalität noch national-politische Rücksichten den Fortgang der Missionen hemmen.

8. Wenn die Verfasser der Konkordienformel die Katholizität, freilich etwas schüchtern, für die Augsburger Konfession in Anspruch nehmen wollten, weil dieselbe, „öffentlich zu allen Christen und sogar über den ganzen Erdkreis verbreitet, überall bekannt geworden sei und angefangen habe, im Munde und der Rede aller zu sein"[3], so war es Bellarmin nicht schwer, die Ungereimtheit dieser Behauptung nachzuweisen. Selbst alle reformatorischen Bekenntnisse zusammen konnten weder damals

---

[1] Haller, Die Einführung der Mission in das kirchliche Leben: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, 342 ff. Gareis, Geschichte der evangel. Heidenmission, 1901. Harnack, Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission: Reden und Aufsätze II (1904) 109 ff. Warneck, Abriß einer Geschichte der protest. Missionen von der Reform bis auf die Gegenwart[7], 1901; Realenzykl. XIII[3] 100 ff.

[2] Kath. Missionen 1901, 165 ff. Histor.-polit. Bl. 1901 I 194 ff. Realenzykl. XIII[3] 141 ff.

[3] Praef. 2. Aug., Sermo 46, 8, 18.

noch jetzt die Vergleichung mit der katholischen Kirche aushalten. In gewissem Sinne ist freilich die Häresie überall, wo die Kirche ist. Denn sie folgt der Kirche wie der Schatten dem Lichte. Aber die Kirche ist eine, die Häresie ist vielgestaltig. Dieser Einwand, den schon Augustinus machte, beruht nicht etwa auf einer alten „Sophisterei", sondern entspricht den tatsächlichen Verhältnissen, falls man nicht in dem allgemeinen Haß gegen Rom ein Merkmal der Katholizität anerkennen will.

Es bleibt also nur eine andere Erklärung des „katholisch" übrig. Eine solche gibt bereits die Apologie, welche den Artikel von der katholischen oder allgemeinen Kirche, die von allen Nationen unter der Sonne zusammen sich schickt, gar tröstlich und hochnötig findet. Das apostolische Symbolum nenne die Kirche katholisch, damit man nicht meine, die Kirche sei eine äußerliche Staatseinrichtung bestimmter Völker, sondern vielmehr die über den Erdkreis zerstreuten Menschen, welche in Betreff des Evangeliums übereinstimmen, denselben Christus haben, denselben Heiligen Geist und dieselben Sakramente, ob sie dieselben menschlichen Traditionen haben oder nicht[1]. Allein damit ist wie die Einheit, so auch die Katholizität aufgehoben. Denn haben die Verfasser die Sakramente der katholischen Kirche gemeint? Durch Verleugnung der Organisation wird auch die Sichtbarkeit der Kirche verworfen. Hase meint, Luther hätte, da der größte und kräftigste Teil seines Volkes (1555 sei nur etwa $1/_{10}$ von Deutschland römisch gewesen), damals noch des mächtigsten Volkes der Erde, ihm zufiel und andere Völker nachfolgten, sagen können: „Wir sind die wahre katholische Kirche, die Päpstlichen die Häretiker!"[2] Er hat es aber doch unterlassen, nicht bloß, weil die tatsächlichen Verhältnisse selbst beim kräftigsten Volke ihn Lügen gestraft hätten, sondern weil es geradezu komisch geklungen hätte, die Mutterkirche als die Häresie zu bezeichnen. Entweder mußte Luther eine Reformation der katholischen Kirche anstreben und damit die Katholizität derselben anerkennen und zugleich für seine reformierte Kirche beanspruchen, was er auch beim Beweis für die Kindertaufe wirklich tat, oder förmlich mit ihr brechen und eine Neuerung einführen. Einer solchen fehlte aber zur Katholizität schon die Zeitdauer. Diese konnte Melanchthon, der in der Tat der römischen Kirche die Katho-

---

[1] C. 4 de eccl. n. 9, p. 146. Cat. mai. p. 4, 44, p. 545.

[2] Polemik 2; Werke X 29. Nösgen, Symbolik 83 101. Baur (Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus[2], 1836, 35) sagt: „Schon der Name katholische Kirche ist eine leere, grundlose Anmaßung, sie ist nur römisch, päpstlich, und unsere Vorfahren haben mit Recht auch dagegen protestiert, indem sie ihre Gegner nur mit den ihnen allein gebührenden Namen Pontificii, Papistae zu bezeichnen pflegten, eine Benennung, die man immer hätte beibehalten sollen."

lizität absprach, dadurch, daß er die Wiederherstellung der alten katholischen Lehre als die Aufgabe der Reformation bezeichnete, nicht ersetzen. Hase muß zugeben, daß die „Professoren in Wittenberg und die Pastoren in Zürich und Genf“ sich nicht auf eine ununterbrochene Reihe von Bischöfen bis zur apostolischen Zeit berufen konnten.

Man hätte Luther vorwerfen können und hat ihm auch vorgeworfen[1], was einst der hl. Augustinus den Donatisten vorgehalten hat: „Glaubet ihr, die afrikanische (deutsche) Kirche sei die katholische Kirche?“ „Es ist uns durch das Evangelium verkündigt worden, daß die Kirche über den ganzen Erdkreis verbreitet sein werde. Daß dieses im Gesetz und den Propheten und den Psalmen vorausverkündigt ist, hat der Herr selbst bezeugt. . . . Diesen Worten folgten die Taten. Wie von Jerusalem angefangen worden, dann fortgeschritten wurde nach Judäa, Samaria und auf die ganze Erde, wo noch die Kirche wächst, bis sie zuletzt auch die übrigen Völker, wo sie noch nicht ist, umfasse, wird aus der Heiligen Schrift nachgewiesen: Wer ein anderes Evangelium verkündet, sei verflucht. Ein anderes predigt aber, wer behauptet, die Kirche sei auf der übrigen Welt verloren gegangen und nur auf seiten des Donatus in Afrika geblieben; also sei er verflucht!“[2]

Auch darin kann man die Parallele fortführen, daß die Gemeinschaft der Gnadenmittel das Kennzeichen der Katholizität sein solle, doch mit dem Unterschiede, daß die protestantische Kirche das Heiligkeitsprinzip weniger extrem faßte als die Donatisten. „Sie wollte die tatsächliche Entwicklung der Kirche nicht einfach abbrechen, die Kirche trotz ihrer Mängel nicht verlassen, wenn nur der richtige Gebrauch der Gnadenmittel nicht verwehrt wurde. Indem sie auch alle natürlichen Unterschiede . . . in ihrem Rechte anerkannte, wahrte sie den wahrhaft ökumenischen Sinn, erwies sie sich als die wahrhaft katholische Kirche, welche das Band der Gemeinschaft auch über die Grenzen einer äußerlichen Organisation hinaus festhält.“[3] Damit ist aber nicht nur die grundstürzende Bedeutung der Reformation verkannt, sondern auch der Gegensatz gegen die sichtbare organisierte Kirche und den Gebrauch ihrer Gnadenmittel zugegeben. Der Protestantismus ist wesentlich antikatholisch, aber der Katholizismus ist nicht antiprotestantisch, denn er war vollständig ausgebildet vor diesem Gegensatze und hat in sich selbst die größte Befriedigung.

---

[1] Herborn, Confutatio 90. Realenzykl. X³ 337.

[2] De un. 12, 32.

[3] H. Schmidt, Die Kirche 151. Seeberg, Begriff der Kirche I 105. Vgl. über die Widersprüche im Verhalten Luthers gegen die römische Kirche während der ersten Periode (1517—1520) Harnack, Dogmengesch. III² 572 ff; III³ 761 ff.

9. Die weite Verbreitung der Kirche mußte im Laufe der Zeit das innere Band des Glaubens und der in guten Werken tätigen Liebe bei manchen Gläubigen etwas lockern. Das herrliche Bild christlichen Glaubensmutes und himmlischen Tugendlebens, welches uns die Apologeten mit lebendigen Farben entwerfen, mußte da und dort erblassen. Das Unkraut zeigte sich unter dem Weizen. Hörte aber damit die Kirche auf, die katholische zu sein? Oder verlor sie auch nur den bisherigen Charakter in der Vermittlung des Heiles? Die katholische Kirche als empirische Größe soll sich in dem Maße, als der Glaube zur Glaubenslehre wurde, zwischen die einzelnen und das Heil geschoben haben, zur Bedingung des Heiles geworden sein und damit aufgehört haben, sichere Gemeinschaft des Heiles und der Heiligen zu sein. Deshalb sei es ganz konsequent gewesen, wenn um das Jahr 220 der römische Bischof Kalixt den Satz aufgestellt habe, daß Weizen und Unkraut in der katholischen Kirche sein müsse und daß die Arche Noah mit ihren reinen und unreinen Tieren das Vorbild der Kirche sei[1].

Hat aber nicht der Herr selbst vom Himmelreich das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen gebraucht? Hat er nicht vorausgesagt, daß nicht alle, welche sagen: Herr, Herr! ins Himmelreich eingehen? Was wollen sonst die Gleichnisse vom Gastmahl, von den klugen und törichten Jungfrauen sagen? Sagt nicht der Apostel wiederholt, daß die Unreinen, Geizigen usw. das Reich Gottes nicht besitzen werden (Gal 5, 19 ff), um die Gläubigen vor der Sünde zu warnen? Er setzt doch wohl unter den „Heiligen" auch „Sünder" voraus (1 Kor 11, 30. Gal 6, 1. 2 Tim 2, 20). Wer kann von sich sagen, daß er ohne Sünde sei? Sie gehören zur Kirche, aber nicht zur unsichtbaren Kirche, zum Leibe, aber nicht zur Seele. Schon der Pastor Hermä verbindet beide Begriffe der Kirche miteinander. Klemens und Origenes unterscheiden begrifflich zwischen wahren und falschen Gliedern der Kirche, ohne an eine unsichtbare Kirche auch nur zu denken[2]. Das Bild von der Arche schließt sich aber naturgemäß an 1 Petr 3, 20 an und wurde von den Vätern oft verwendet (Tertullian, Origenes, Cyprian, Novatian, Ambrosius, Augustinus u. a.).

10. Ein Abfall vom alten Kirchenbegriff ist also keineswegs vorhanden[3], es müßte denn nur sein, daß die ganze Kirche abgefallen

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I² 302 371 373.

[2] Clem. Alex., Strom. 7, 14. Orig., In Gen. Hom. 1, 6; 2, 3; 26, 7; In Num. Hom. 21; In Matth. t. 12, 12; De orat. 20. Seeberg, Begriff der Kirche I 29 55. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 311 ff.

[3] Vgl. Aug., De civ. Dei 18, 49. Hier., Adv. Luc. n. 22; Apolog. Conf. 4, 7, p. 147 f. Zum Pastor vgl. Probst, Sakramente und Sakramentalien in

wäre, denn ohne „Glaubenslehre“ und ohne eine kirchliche Zucht hat es nie eine christliche Kirche gegeben. Auch hier müssen wir wieder auf Augustinus verweisen. Denn die Donatisten hatten gerade der Kirche vorgeworfen, sie sei von der ursprünglichen Heiligkeit abgefallen. Dadurch sei die katholische Kirche wie durch eine ansteckende Krankheit vernichtet worden. Überall sei nicht nur Unkraut unter dem Weizen, sondern das Getreide sei auf dem ganzen Acker, welcher die Welt sei, ausgestorben und nur bei dem kleinen Teile der Donatisten noch vorhanden[1]. „Hätte also der Herr umsonst befohlen, das Unkraut wachsen zu lassen bis zur Wiederkunft, damit der Weizen nicht ausgerissen werde; umsonst versprochen, daß er bei seiner Kirche bis an das Ende der Welt bleiben werde? Sollte diese Völkerkirche zu Grunde gegangen sein und die Kirche sich nur bei den Donatisten erhalten haben?“ Dies nennt Augustinus eine verwerfliche, verabscheuungswürdige, anmaßliche Behauptung. „In der Tat, das fehlte noch, daß von denjenigen, welche Gott glauben, gesagt wird, sie seien vom Glauben abgefallen, und daß diejenigen, welche den Menschen glauben, als Gläubige gelten. In deinem Namen werden alle Völker gesegnet werden, sagt Gott“ (Gn 22, 18)[2]. Auch die Berufung auf das Ende der Zeiten, wo der Glaube nachlassen wird, würde nicht für die Donatisten sprechen, denn sie müßten vorher die ganze Erde bekehrt haben. „Weil also in den heiligen Schriften die Kirche als die wahre erkannt wird, welche sich auf alle Völker erstreckt, so ist es die katholische.“ „Die Kirche wird nie aufhören; die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Sie wird aber stets die katholische, über den Erdkreis verbreitete sein.“ Hat in Augustinus das „Katholizitätsprinzip“ über das „Heiligkeitsprinzip“ gesiegt[3], so hat eben das in der Kirche von Anfang an vorhandene Prinzip gesiegt, wurden alle Angriffe darauf endgültig niedergeschlagen.

Nicht der Glaube für sich, sondern als Grundlage und Voraussetzung, als Fundament und Wurzel des christlichen Gnaden- und Tugendlebens führte zum Heile. Dieses war aber schon durch den Herrn selbst an die „Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft, in welcher die Sakramente

---

den drei ersten christlichen Jahrhunderten, 1872, 311 ff 327 350. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 329. Hase, Werke X 26.

[1] De haer. 69; C. liter. Petil. 2, 78, 174; C. Cresc. 2, 27; Ep. 105, 5, 16.

[2] C. Gaudent. 1, 15. Vgl. Ambros., Hexaëm. 4, 7; In Ps. 40, 30. Athan., In Ps. 88, 29.

[3] Reuter, Augustinische Studien 106 ff. Dagegen Specht (Die Lehre von der Kirche 67 ff), der die scheinbar widersprechenden Stellen aus dem Sprachgebrauch des Augustinus zu erklären sucht. Realenzykl. X[3] 330.

gespendet, das Evangelium verkündigt wurde", an die Zugehörigkeit zu der Kirche gebunden. Wer die Apostel hört, der hört Christus; wer die Kirche nicht hört, sei dir wie ein Heide und Zöllner. Allerdings, „auf die verzweifelte Idee einer unsichtbaren Kirche" ist man damals nicht verfallen. „Diese Idee hätte voraussichtlich auch den Verfall der Christlichkeit in der Kirche noch ungleich schneller herbeigeführt als die Idee der heiligen, katholischen Kirche" [1], meint derselbe Autor. Denn die unsichtbare Kirche setzt die sichtbare Kirche historisch und sachlich voraus. Deshalb findet Schleiermacher die reformatorische Unterscheidung widerspruchsvoll, denn was unsichtbar daran ist, das ist nicht Kirche, und was Kirche ist, das ist nicht unsichtbar. Die moderne protestantische Theologie sucht zu zeigen, daß die alten lutherischen Dogmatiker mit Unrecht Luther die Lehre von einer unsichtbaren Kirche zugeschrieben haben. Erst bei Hutter sei dieser Zwinglische Begriff in die lutherische Dogmatik eingedrungen.

Also war überhaupt keine Aussicht vorhanden, die Christlichkeit vor dem Verfall zu bewahren? Die Kirche eines hl. Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nazianz, eines hl. Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Leo ist ein Abfall? Und wo findet sich jetzt die Gemeinde der Heiligen, welche von keiner Sünde wissen? Die Kirche müßte geradezu verschwunden sein, wie schon Augustinus den Donatisten entgegnete. „Unterscheide also das sichtbare Sakrament, das in den Guten und Schlechten ist, jenen zum Lohne, diesen zum Gerichte, von der unsichtbaren Salbung der Liebe, welche den Guten eigen ist. Unterscheide dieses; unterscheide! Es trenne dich Gott von der Partei des Donatus und rufe dich zur katholischen Sache zurück!" „Sie ist die Stadt auf dem Berge, welche ein sicheres Zeichen hat, das nicht verborgen werden kann. Sie ist allen Völkern bekannt, überall sichtbar, verschwindet nimmer." [2] Man könnte diesen Worten des Kirchenvaters die Antwort beifügen, welche der Patriarch Jeremias II. von Konstantinopel am 15. Mai 1576 den Tübinger Professoren gegeben hat. Nach einer treffenden Widerlegung der Augsburger Konfession stellt er die traditionelle Lehre der Väter und Konzilien dar. Er schließt: „Also, meine Brüder, seien wir anhänglich an den Felsen des Glaubens und die Tradition der Kirche. Ändern wir nicht

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I² 309 Anm. 1. Seeberg, Begriff der Kirche I 55. Schleiermacher bei Pfleiderer, Geschichte der Entwicklung 118. Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 1892, 534 547. Möhler, Einheit 194 f; Symbolik 127 334 ff. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche 108 f.

[2] C. liter. Petil. 2, 104, 239; De bapt. 3, 1; 5, 62 ff; De util. cred. 14.

die Grenzen, welche von den Vätern gesetzt worden sind, begünstigen wir nicht diejenigen, welche Neuerungen vorschlagen und das Gebäude der heiligen, katholischen und apostolischen Kirche umzustürzen suchen. Wenn man sie machen läßt, so wird allmählich der ganze Leib der Kirche zerstört."[1]

11. In der Idee der Gemeinschaft wird das religiöse Bedürfnis einer inneren Übereinstimmung und äußeren Wechselwirkung am besten befriedigt. Die ganze Gemeinschaft erscheint als eine große Familie Gottes, deren Glieder, unter sich und mit Gott durch die Liebe verbunden, die große Aufgabe des Menschengeschlechtes mit gegenseitiger Unterstützung zu verwirklichen suchen. In dem erhebenden Bewußtsein, daß Millionen andere durch Berg und Tal, durch Land und Meer Getrennte in derselben Sprache, in demselben Opfer, mit denselben Sakramenten ihren Gottesdienst feiern, findet der Katholik die höchste Befriedigung für seine Phantasie wie für seinen Geist! Daher das Mitleiden (Kol 1, 24) mit den Leidenden, die Trauer über die Gefallenen. Daher aber auch die Freude an der Rückkehr der Gefallenen, am Triumph der Märtyrer. Im gegenseitigen Gebet und in der Aufopferung der eigenen Leiden und Verdienste für andere offenbart sich der eine Leib mit dem einen Haupt Christus im Himmel. Es war eine „kindische Illusion des philosophischen Zeitalters", wenn die Aufklärungskatholiken und Febronianischen Bischöfe (Emser Punktatoren) glaubten, man könne einen Bau wie das Papsttum durch Dekrete zu Fall bringen. Nur gänzlicher Mangel an historischem Sinn und Religiosität konnte eine solche Illusion erzeugen.[2]

Wie ein moderner Geschichtschreiber bemerkt, besteht die katholische Kirche nicht nur trotz aller Gegner, „sondern sie befindet sich auch wohler als jemals zuvor". Und ein vielerfahrener Reisender urteilt: „In der Schule der Erfahrung und im Licht der großen Öffentlichkeit unserer Tage haben die Menschen kennen gelernt, was sie früher kaum ahnten:

---

[1] Renaudin, Luthériens et Grecs-Orthodoxes, 1903. Rev. bénéd. 1903, 441.

[2] Harnack (a. a. O. III[2] 623; Wesen des Christentums 153) schreibt: „Die römische Kirche ist das umfassendste und gewaltigste, das komplizierteste und doch am meisten einheitliche Gebilde, welches die Geschichte, soweit wir sie kennen, hervorgebracht hat. Alle Kräfte des menschlichen Geistes und der Seele und alle elementaren Kräfte, über welche die Menschheit verfügt, haben an diesem Bau gebaut. Der römische Katholizismus ist durch seine Vielseitigkeit und seinen strengen Zusammenschluß dem griechischen weit überlegen." Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen: Reden und Aufsätze II (1904) 247 ff. „Die gemeinschaftsbildende Kraft der Religion" behandelt gegenüber der Lösung „Religion ist Privatsache" Traub, Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion, 1905, 305 ff.

den Einfluß, welchen das Haupt der römischen Kirche auf Millionen von Gewissen übt. . . . Die große Gemeinde, welche dasselbe glaubt und hofft (wie ihr Oberhaupt, der Papst), verbreitet sich allmählich über den Erdball und hat in den letzten Jahrzehnten an Zahl und Einfluß ungeheuer zugenommen. In dieser Beziehung berufe ich mich auf das Zeugnis aller jener, welche die beiden Hemisphären besucht haben." [1]

M. Müller berichtet aus der Apologie des Kardinals Newman, denselben habe der Satz des Augustinus: securus iudicat orbis terrarum, endgültig bestimmt, die anglikanische Kirche zu verlassen und sich der Kirche von Rom anzuschließen. „Kardinal Wiseman hatte einen Artikel über das donatistische Schisma geschrieben (1839), mit einer Nutzanwendung auf die anglikanische Kirche. Newman las denselben, und es schien ihm nichts dahinter zu stecken. Aber ein Freund lenkte seine Aufmerksamkeit auf den in dem Artikel zitierten Ausspruch St Augustins: securus iudicat orbis terrarum. Der Freund, erzählt Newman, wiederholte die Worte immer wieder, und als er fort war, klangen sie mir noch lang im Ohr. Als ein bloßer Ausspruch, sagte er, trafen mich die Worte Augustins mit einer Gewalt, wie ich sie nie vorher von andern Worten gefühlt. Um ein bekanntes Beispiel zu geben, sie waren wie das ‚Kehr um, Whittington', der Glocken; oder um ein ernsteres Beispiel anzuführen, sie waren wie das ‚Tolle lege, tolle lege' des Kindes, durch welches St Augustin selbst bekehrt wurde. Securus iudicat orbis terrarum [2]: durch diese großen Worte des alten Kirchenvaters, welche den langen und abwechslungsreichen Verlauf der Kirchengeschichte deuten, zerstob die Theorie der Via Media zwischen Protestantisch und Römisch wie nichts." [3] Sechs Jahre später (1851) folgte ihm Manning, dem das Studium (1839) von Newmans „Entwicklung der christlichen Lehre" die Decke vollends von der Seele genommen hatte. Die Behauptung der anglikanischen Kirche,

---

[1] O. Lorenz, Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen II (1886) 158. Hübner, Ein Jahr meines Lebens, 1891. Nippold, Abseits des Kulturkampfes, 1899, 465. Zu Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat (triumphat?), das Harnack (Wesen des Christentums 158) auf die Herrschaft der Kirche anwendet, vgl. Denifle, Luther und Luthertum I 201 Anm. 3. Die Worte stehen am Sockel des Obelisken in Rom und beziehen sich auf den Triumph des Kreuzes.

[2] C. ep. Parmen. 3, 4, 24; Conf. 8, 12, 29.

[3] Anthropologische Religion 87. Newman, Apologia pro vita sua, 1864, 212. Puller, The primitive Saints 216. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IX² 220. Charl. Lady Blennerhasset, John Henry Newman, 1904. Allg. Ztg 1904, Beil. Nr 243: Englands größter Konvertit. Thureau-Dangin, De la conversion de Newman à la mort de Wiseman 1846—1868, 1903.

die wahre katholische Kirche, die Erbin der authentischen Lehre Christi oder wenigstens ein Teil derselben zu sein, hielt vor dem Urteile der Geschichte nicht stand.[1]

§ 8.

Die Unfehlbarkeit der Kirche.

Ohne eine unfehlbare Autorität keine absolute Offenbarung für alle Völker und Zeiten. — Diese hat Jesus seinen Jüngern und der Kirche verheißen. — Nicht bloß für die allmähliche Entwicklung der Kirche, sondern den Aposteln in Verbindung mit der Gesamtkirche. — Die Apostel sind als Zeugen aufgestellt. — Petrus und Paulus in Antiochien. — Fortschritt in der Erkenntnis, aber unfehlbare Lehrverkündigung. — Die Kirche, nicht der einzelne Bischof unfehlbar. — Die Väter über die Unfehlbarkeit der Kirche. — Die Bischöfe. Die apostolische Sukzession. — Die allgemeinen Konzilien. — Das Charisma der Wahrheit. — Augustinus über die Konzilien. — Dreikapitelstreit. Das Konzil zu Konstanz und das fünfte Laterankonzil. — Die Unfehlbarkeit des Konzils ist mit der Unfehlbarkeit der Kirche identisch. Nähere Bestimmung des ökumenischen Charakters. Seleucia. Rimini. Räubersynode. Synode von Konstantinopel. — Die Reformkonzilien. — Die Reformatoren. Das Tridentinum. Der römische Katechismus. — Der Anspruch der Reformatoren auf Unfehlbarkeit. Materialprinzip. — Symbolzwang. — Unfehlbarkeit des Buchstabens der Heiligen Schrift. — Febronianismus. — Materielle Begründung der kirchlichen Unfehlbarkeit. Chiliasmus. Die kirchliche Verfassung. Das religiöse Leben. — Der Beweis beruht also auf der Schrift und Überlieferung, nicht bloß auf der Annahme einer Notwendigkeit. — Hieronymus, Ambrosius. — Bestreitung der Unfehlbarkeit seit Wiclif. — Berechtigung des Beweises aus inneren Gründen. — Die Protestanten müssen selbst diese philosophische Begründung anerkennen. Ritschl. — Protestantische Urteile über die Notwendigkeit einer unfehlbaren Autorität. — Das Wesen der Unfehlbarkeit. Assistenz des Heiligen Geistes. Umfang.

I. Die Heilige Schrift und die Väter.

1. Einheit und Wahrheit, Apostolizität und Katholizität nicht bloß in der äußeren Nachfolge, sondern auch in der inneren Erhaltung und Übereinstimmung der Lehre und des Glaubens sind notwendige Korrelate zu einander. Die Einheit kann nicht auf die Länge und nicht unter vielen bestehen, wenn sie nicht die sichere Grundlage der Wahrheit hat; die Apostolizität hat nur eine höhere Bedeutung für die Religion, für die Kirche,

---

[1] Auf dem Vatikanum opponierten deshalb die englischen Bischöfe gegen die Stellung: Sancta romana catholica ecclesia und setzten die Änderung durch in: Sancta catholica apostolica romana ecclesia (Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils II [1903] 412 f).

wenn sie, wie ein Zeichen des Altertums, so ein Beweis der Reinerhaltung der apostolischen Lehre ist.[1] Wo in der Welt fände man aber eine menschliche Lehre, welche den Anspruch auf die absolute Wahrheit, ich will nicht sagen machen könnte, sondern auch nur zu machen wagte? Wo in der Geschichte läßt sich die philosophische Sekte oder die menschliche Religion namhaft machen, welche auf die Dauer eine große Zahl von Menschen, von Völkern in der Einheit und Gleichheit des Glaubens hätte bewahren können? Die menschliche Vernunft ist zu unsicher, der Wille des Menschen zu schwach und zu launisch, als daß es menschlicher Klugheit je gelingen könnte, die unfehlbare Wahrheit zu finden oder die gefundene andern überzeugungsvoll mitzuteilen und Späteren unverfälscht zu überliefern.

Gibt es überhaupt unter den Menschen eine Wahrheit für Geist und Leben, eine wahre Religion für alle Völker und Nationen, für alle Stände, Alter und Geschlechter, so ist eine allgemein anerkannte, eine unfehlbare Autorität notwendig. Es gibt keinen Glauben ohne eine Autorität. Der natürliche Glaube beruht auf der Autorität der Menschen untereinander. Das Kind glaubt der Autorität der Eltern, der Schüler der Autorität der Lehrer. Der Gelehrte vertraut auf die Wahrhaftigkeit der Augenzeugen und Berichterstatter. Der religiöse Glaube verlangt eine unfehlbare Autorität, welche nur Gott, der die Wahrheit selbst ist, sein kann. Aber wenn Gott seine Wahrheit durch menschliche Organe geoffenbart hat, wenn selbst der Gottessohn in menschlicher Gestalt die höchste Offenbarung verkündet hat, so muß auch eine irdische, sichtbare, menschliche Autorität vorhanden sein, welche mit untrüglicher Sicherheit nach Gottes Willen und Auftrag die geoffenbarte Wahrheit den vielen Geschlechtern der Jahrhunderte vermittelt.

Zwar, meint der hl. Augustinus, sei es allein die Autorität, welche die Törichten zur Weisheit führe, aber so lange wir das Reine nicht erkennen können, sei es wohl kläglich, durch die Autorität getäuscht zu werden, aber noch kläglicher, gar nicht bewegt zu werden. „Denn wenn die göttliche Vorsehung nicht die menschlichen Dinge leitet, so ist nichts über die Religion zu erreichen. Wenn aber die Schönheit aller Dinge, welche offenbar aus irgend einer Quelle der Schönheit fließen muß, und wenn irgend ein inneres Bewußtsein gleichsam öffentlich und privatim gerade die besten Seelen auffordert, Gott zu suchen und ihm zu dienen,

[1] Deshalb fordert Ottiger, daß für die Einheit, Sichtbarkeit, Apostolizität und Heiligkeit der vorausgehende Beweis für die Unfehlbarkeit der Kirche notwendig sei (Theologia fundamentalis 20 f).

so ist nicht daran zu zweifeln, daß von diesem Gott irgend eine Autorität eingesetzt worden ist, an der wir gleichsam als an einer sichern Stütze uns festhaltend zu Gott erhoben werden."[1] Wo anders könnte man aber diese Autorität suchen als in der katholischen Kirche? Wer wird seine Untersuchung mit irgend einer Sekte beginnen? Was vermögen die Manichäer, welche das „Wissen" zu ihrer stolzen Devise gewählt haben, diesem Glauben an die Autorität entgegenzustellen? Auch aus der Heiligen Schrift lasse sich die Kirche ohne alle Zweideutigkeit beweisen, so daß die Autorität der Kirche in allen schwierigen Fragen zu befolgen sei.

2. Auch hier sind wir an die Anordnungen und Einrichtungen gebunden, welche der Herr selbst getroffen hat. Die Offenbarung Christi ist uns bloß durch die Vermittlung der Apostel überliefert worden[2]. Nur die apostolische Kirche hat schon äußerlich betrachtet die Gewähr für sich, daß sie die Lehre und Einrichtung Christi unverfälscht bewahrt hat. Über die Unfehlbarkeit der Apostel kann aber unter Gläubigen kaum ein Zweifel bestehen. Das Wort „Apostel", „apostolisch" hatte unter den Gläubigen von Anfang an einen so bezaubernden Klang, daß es hinreichte, allen Streitigkeiten ein Ende zu machen. Wir haben früher gesehen[3], daß das Prinzip der Apostolizität maßgebend war für Lehre, Sitten und Disziplin, für die Schriften wie für die Überlieferung. Es galt als selbstverständlich, daß eine apostolische Schrift inspiriert sei. Niemand fiel es ein, dafür einen weiteren Beweis zu verlangen. „Die Möglichkeit, daß ein Apostel in seinen an die Gemeinden gerichteten Lehren und Anweisungen geirrt haben könnte, hat offenbar im Vorstellungskreis der nachapostolischen Generation keinen Raum gehabt."

Es ist aber auch leicht, zu zeigen, daß der Herr den Aposteln die Gabe der Unfehlbarkeit verheißen und daß die Apostel für sich dieselbe in Anspruch genommen haben. Wenn Jesus dem Petrus verheißt, daß die Pforten der Hölle die auf ihn gebaute Kirche nicht überwinden werden, so hat er gewiß demselben die Sicherheit vor

---

[1] Aug., De util. cred. 16, 34; vgl. 8, 20; 14, 31; C. Cresc. 1, 33. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker[2], 1896, 239 ff. Reuter, Augustinische Studien 350 ff.

[2] Der Beweis der Unfehlbarkeit aus der Bibel und wiederum der Göttlichkeit der Bibel durch die Unfehlbarkeit der Kirche wird als der schlimmste fehlerhafte Zirkel bezeichnet. Allein die Kirche ist älter als die Bibel und hat ihren Beweis in ihrer Geschichte, und die Bibel ist eine geschichtliche Urkunde. Ohne Glauben gelangt man dennoch nicht zum Übernatürlichen.

[3] Apologie II[3] 608 ff. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 804. Weitbrecht, Die Apostel die Lehrer der Kirche: Neue kirchl. Zeitschr. 1897, 18 ff.

dem Irrtum versprochen. Wenn Jesus für Petrus betet, daß sein Glaube nicht verloren gehe, so hat er demselben den göttlichen Schutz des Glaubens in sichere Aussicht gestellt. Jesus verspricht aber allgemein den Jüngern den „Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht noch kennt; ihr aber werdet ihn erkennen, weil er bei euch bleiben wird und in euch sein wird" (Jo 14, 16 f). „Wenn aber der Tröster gekommen sein wird, den ich euch vom Vater schicke, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht, der wird Zeugnis von mir geben, und ihr werdet Zeugnis geben, weil ihr von Anfang an mit mir seid" (15, 26). „Dieses habe ich geredet, solange ich bei euch bin; der Tröster aber, der Heilige Geist, welchen der Vater in meinem Namen senden wird, wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" (14, 26). Jesus hat diese Verheißung der letzten feierlichen Stunde nach seiner Auferstehung wiederholt. „Ihr seid Zeugen hiervon. Und ich sende die Verheißung meines Vaters über euch; ihr aber bleibet in der Stadt, bis ihr die Kraft von oben empfangen habet" (Lk 24, 48). „Ihr werdet die Kraft des über euch kommenden Heiligen Geistes empfangen und mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1, 8). Vor seiner Himmelfahrt aber gab Jesus seinen Jüngern den Auftrag: „Gehet hin und lehret alle Völker . . . und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt" (Mt 28, 19 20).

„Solche Worte sind nur einmal zu Menschen gesprochen worden, und sie tönen nun seit achtzehn Jahrhunderten wieder in der Seele eines jeden Gläubigen. Er, der Besitzer der göttlichen Weltherrschaft, will seine Kirche nie preisgeben, kein Feind soll sie überwältigen, kein Verfolger sie vertilgen, kein Irrtum sie verfinstern; gerade für ihre lehrende Tätigkeit, für ihre Aufgabe, die geoffenbarte Wahrheit rein und unverfälscht allen Völkern, allen Geschlechtern zu überliefern, hat er ihr für immer seine Gegenwart, seinen allmächtigen Beistand zugesagt. Er hat die Art und Weise dieses Beistandes näher erklärt: während er zum Vater geht, steigt von dort der von ihm gesendete Paraklet herab, der Geist der Wahrheit, um für immer in der Kirche zu wohnen. Sein Geschäft ist, ‚in alle Wahrheit einzuführen', an alles zu erinnern, was Christus geredet hat, die Lehre Christi zu verkündigen. So hat die Kirche seit dem ersten Pfingstfeste einen göttlichen Lehrer und Führer, und sie ist das Organ, durch welches der Heilige Geist die Gläubigen lehrt." Diese Worte Döllingers[1] glaubten wir unverkürzt

[1] Christentum und Kirche, 1860, 226. Vgl. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik I (1873) 57 ff.

wiedergeben zu sollen, um zu zeigen, wie wenig mangelnder Schriftbeweis der Grund zu Zweifeln an der unfehlbaren Autorität der Apostel und der Kirche sein kann.

3. Es kann nur als eine Ausflucht bezeichnet werden, wenn man diese bestimmten Verheißungen des Herrn nicht auf einen von Anfang an vorhandenen unfehlbaren Beistand, sondern auf eine allmähliche Entwicklung der Kirche zur Realisierung der Wahrheit bezieht oder nur in Gegensatz zu dem stellt, was die Apostel bisher nicht tragen konnten[1]. Letzteres trifft nur zu, wenn man sagt, die Apostel haben bisher die ganze (alle) Wahrheit nicht tragen können, sie haben aber nach der Sendung des Heiligen Geistes das volle Verständnis erhalten. Will man aus Mt 18, 19 20. Jo 14, 15 ff für alle Gläubigen den „Geist der Wahrheit" folgern, nach dem Maße des rechten Gehorsams gegen Christi Gebote, indem man die Furcht Gottes als der Weisheit Anfang damit verbindet, um dadurch zwar keine „Inspiration", aber eine „Schärfung des inneren Auges und die Verleihung der Fähigkeit einer reineren Auffassung der anderweit geoffenbarten Wahrheit (Röm 1, 19; 2, 14 f) zu gewinnen", so sind nicht nur die Waldenser, sondern alle separatistischen und schwarmgeistigen Sekten berechtigt. Von einer christlichen Kirche als dem Leibe Christi kann dann ebensowenig die Rede sein als von einer unfehlbaren Kirche. Die Apostel verlieren ihre grundlegende Bedeutung für das Christentum wie für die Kirche.

Die Waldenser legten denn auch diesen ihren subjektiven Maßstab an die Heilige Schrift an. Sie verlangten aus der Schrift selbst den Beweis, daß Christus gerade die sog. kanonischen Bücher und nur diese als Heilsnormen bezeichnet habe. Sie hielten die Apostel nicht für unfehlbar, unterschieden in den Schriften zwischen dem, was zum Heile notwendig ist oder nicht, nach eigenem Gutdünken. Sie anerkannten nur Christi Lehre und Beispiel, ließen das Alte Testament bloß insoweit gelten, als es mit Christi Worten in unzweifelhafter Harmonie stehe, und wollten selbst Pauli Lehre an Christi Wort messen. Heutzutage finden wir oft ähnliche Unterscheidungen, Unterscheidungen zwischen der Lehre Jesu und der Apostel, der Urapostel und des hl. Paulus. Damit ist aber jede Autorität, auch die der Heiligen Schrift, preisgegeben und der nackte Rationalismus, nur dürftig mit dem selbstkonstruierten Bilde Christi verhüllt, zum Prinzip des Glaubens erhoben. Denn das „Zeugnis des Heiligen Geistes" für die Glaubens- und Heilsgewißheit (Röm 8, 16.

[1] Hase, Polemik 37. Keller, Reformation und die älteren Reformparteien, 1885, 42 44 ff. Vgl. Tert., De praescr. 21—23.

1 Jo 2, 27) ist, losgetrennt von dem Geiste der unfehlbaren Kirche, zu subjektiv und unsicher, als daß es auf die Dauer und allgemein vor der Verirrung der menschlichen Vernunft schützen könnte.

Wir wollen durchaus nicht in Abrede ziehen, daß die genannten Verheißungen, welche direkt an die Apostel gerichtet waren, oft auf die Gesamtkirche als die Gemeinschaft der Gläubigen bezogen wurden[1], aber sie sind doch stets auf die Gläubigen in der katholischen Kirche, die auf dem Grunde der Apostel ruht, bezogen worden. Ihr, die in den Aposteln vorgebildet war, welche die Apostel zu den Enden der Erde auszubreiten den Auftrag erhielten; ihr, die sich der apostolischen Schriften und Tradition rühmen konnte, nicht den einzelnen Gläubigen, nicht einer beliebigen Vereinigung von Gläubigen, wurden die Verheißungen zugeschrieben. Diese selbstverständliche Wechselbeziehung zwischen der Kirche an sich und ihren Gliedern, zwischen der lehrenden und hörenden Kirche zeigte sich z. B. auf dem siebten allgemeinen Konzil (787). Die Worte Mt 28, 20 wurden nicht auf die Jünger beschränkt, sondern auf alle, die durch dieselben gläubig wurden, bezogen; aber in ihrem Glaubensdekret berufen sich die Bischöfe auf den Herrn, die Apostel und die Propheten, auf die Lehre der Apostel. Wurde die Stelle „von niemand auf die Unfehlbarkeit der Hierarchie gedeutet“[2], so galt sie doch allgemein als Beweis für die Unfehlbarkeit der Kirche, welche eine lehrende Hierarchie hatte und anerkannte und sich auf die Unfehlbarkeit der Apostel berief.

4. Von dem Herrn selbst zum Zeugnis berufen, haben sich die Apostel auch als Zeugen Christi betrachtet, als Zeugen in doppeltem Sinne, insofern sie Augenzeugen der öffentlichen Wirksamkeit Jesu von der Taufe bis zur Himmelfahrt waren (Apg 1, 21 f), als Zeugen aber auch insofern, als sie mit der Kraft von oben ausgestattet waren, ein unfehlbares Zeugnis für Christus, den Sohn Gottes, abzugeben. Indem Jesus beides miteinander in enge Verbindung setzte, die Kraft des Heiligen Geistes als das untrügliche Merkmal des Zeugnisses bezeichnete, hat er in den Aposteln das unfehlbare Lehramt der Kirche begründet. Wer das Zeugnis der Apostel verwirft, der widersteht dem Heiligen Geiste.

Zwar werden nach der Geistessendung besonders die sichtbaren wunderbaren Wirkungen des Heiligen Geistes hervorgehoben. Aber diese dienten wieder dazu, der Predigt des Petrus, der Apostel die göttliche Bestätigung

[1] Langen, Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes II (1872) 115 ff. Vgl. Hefele, Konziliengesch. III 467 472. Ottiger, Theologia fundamentalis 19.

[2] Langen a. a. O. III (1873) 99.

zu geben. Wie hätte es sonst Petrus wagen können, vor dem Volke wie vor dem Hohen Rate unerschrocken und freimütig das Reich Gottes zu verkünden? Wie hätte er ihnen offen ins Gesicht hinein sagen können: „Ihr habt den Herrn des Lebens getötet"? „Ob es gerecht ist vor Gott", sagt er, „euch mehr zu gehorchen als Gott, möget ihr beurteilen; denn wir können nicht das, was wir wissen und gehört haben, nicht reden" (Apg 4, 19 f). Und den Ananias redet Petrus mit den strafenden Worten an: „Warum erfüllte der Satan dein Herz, den Heiligen Geist zu belügen? . . . Du hast nicht Menschen belogen, sondern Gott" (5, 3 4). „Warum seid ihr übereingekommen", sprach er zu Sapphira, „den Geist des Herrn zu versuchen?" (5, 9.) Wenn auch beim Apostelkonzil neben den Aposteln und Presbytern die ganze Gemeinde genannt wird, so sind doch die Apostel nachdrucksvoll vorangestellt. Durch ihr Bemühen kam der Beschluß zu stande, von welchem sie sagen konnten: „Es hat dem Heiligen Geiste und uns gefallen" (15, 28)[1].

5. Doch berichtet nicht dieselbe Apostelgeschichte, Petrus habe vorher über das Recht der Aufnahme der Heiden geschwankt? Mußte ihm nicht erst in einer Vision geoffenbart werden, daß, was Gott gereinigt hat, nicht für unrein zu achten sei? (10, 15.) Als die Wirkungen des Heiligen Geistes über Kornelius sich zeigten, da staunten die Gläubigen aus der Beschneidung, die mit Petrus gekommen waren, „daß die Gabe des Heiligen Geistes auch über die Heiden ausgegossen ward. Denn sie hörten sie mit Zungen reden und Gott preisen. Hierauf antwortete Petrus: Kann jemand das Wasser versagen zur Taufe dieser, die den Heiligen Geist empfangen haben so gut wie wir?" (10, 46 47.) Wohl haben einzelne Exegeten unrichtigerweise hierin eine dogmatische Verirrung erkennen wollen[2], aber die rein rituelle, pädagogische Seite der ganzen Angelegenheit ist zu leicht erkennbar, als daß sie besonders hervorgehoben werden müßte.

---

[1] Becanus schließt hieraus, daß das Richteramt in Glaubenssachen nicht als persönliches Privileg des einzelnen Apostels, sondern als Sache der Kirchenbehörde galt. Vgl. Happel, Katholisches und protestantisches Christentum nach der Auffassung der alten Polemik, 1898, 32. Übrigens ist es sehr zweifelhaft, ob man es beim Dekret des Apostelkonzils mit einer Glaubensentscheidung zu tun hat, denn in den ersten 150 Jahren ist kaum eine Beobachtung desselben nachweisbar. Ob der Grund in der örtlich und zeitlich beschränkten Geltung (Böckenhoff) oder in der scharfen Reaktion gegen die jüdischen Zeremonialgesetze (Hilling) zu suchen sei, jedenfalls bleibt nur eine disziplinäre Verpflichtung. Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten, 1903. Hilling: Literar. Rundschau 1904, Sp 274. Zahn: Realenzykl. IX³ 80.

[2] Didym., De trin. 2, 6, 13; 3, 19. Cyr. Alex., In Ioann. 16, 12; Asterius, Anastasius u. a. Vgl. Langen a. a. O. I 101; II 120 ff.

Noch mehr wird die bekannte Szene zwischen Petrus und Paulus in Antiochien gegen die Unfehlbarkeit des Petrus ausgebeutet. Er soll den Beschluß des Apostelkonzils alsbald wieder vergessen oder aufgegeben haben. An sich wäre gegen eine solche Abweichung nicht viel einzuwenden, denn die Bestimmungen des Konzils galten den Heidenchristen, Petrus und Johannes haben sich aber die Mission unter der Beschneidung vorbehalten. Den Judenchristen und damit auch dem Petrus war es dadurch freigestellt, an dem Gesetze festzuhalten. Dies wird auch so ziemlich allgemein bis zu der Zerstörung des Tempels geschehen sein. Hatte sich aber Petrus nicht zuvor den Gewohnheiten der Gläubigen zu Antiochien anbequemt? Gewiß! Und der heilige Apostel Paulus fällt ein scharfes Urteil über den Wechsel: „Als aber Kephas nach Antiochien kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, weil er tadelnswürdig war (Klage wider ihn war). Denn bevor einige gekommen waren von Jakobus her, aß er mit den Heiden zusammen. Als sie aber gekommen waren, zog er sich zurück und sonderte sich ab, indem er die fürchtete, welche von der Beschneidung waren. Und mit ihm heuchelten auch die übrigen Juden, so daß auch Barnabas mit fortgezogen wurde von ihnen zur Heuchelei. Aber als ich sah, daß sie nicht geraden Fußes wandelten gemäß der Wahrheit des Evangeliums, sprach ich zu Kephas angesichts aller: Wenn du, obgleich du Jude bist, heidnisch lebest, und nicht jüdisch, wie zwingst du die Heiden, jüdisch zu leben?" (Gal 2, 11—14.)

Was folgt aber hieraus? Doch weiter nichts, als daß sich Petrus in einem Punkte, den auch das Dekret des Apostelkonzils noch offen gelassen hatte, in einem Punkte der Disziplin nach den ihm wichtig scheinenden Umständen gerichtet hat. Er hat dadurch den Heidenchristen Ärgernis gegeben, weil er vorher mit ihnen Tischgemeinschaft gepflogen hatte; aber er hatte denselben doch nicht die Verpflichtung auferlegt, sein späteres Verhalten nachzuahmen. Nur moralisch mußte allerdings sein Beispiel auch auf sie einwirken und ihr Gewissen verwirren[1]. Ein solches Verhalten des ebenso rasch entschlossenen und mutig vorgehenden, als schnell entmutigten und wieder zurückweichenden Petrus entspricht ganz dem aus den Evangelien bekannten Charakter desselben, hat aber mit seiner Unfehlbarkeit nichts zu schaffen. Es findet außerdem hier noch eine Entschuldigung in der Stellung des Apostelfürsten zu den Judenchristen in Jerusalem, denen die Beziehungen zu dem Tempel und den mächtigen Juden

[1] Vgl. Döllinger, Christentum 62 ff. Etwas anders gestaltet sich die Frage, wenn man mit Zahn, Weber, Belser u. a. die Abfassung des Galaterbriefes oder wenigstens die Szene in Antiochien vor das Apostelkonzil verlegt. Dagegen Realenzykl. XV³ 198.

eine große Zurückhaltung zur Pflicht machten. Nicht weniger entspricht es der prinzipiellen Stellung und zielbewußten Haltung des Heidenapostels, daß der hl. Paulus mit einer gewissen Leidenschaftlichkeit dem Apostelfürsten entgegengetreten ist, als er seine Pflanzung in der Heidenwelt gefährdet glaubte. Die nachdrückliche, man könnte sagen etwas schroffe Berufung auf diese Begegnung mit Petrus verliert aber gleichfalls einen Teil des herben Beigeschmackes, wenn man des Zweckes derselben sich erinnert. Mußte doch der Apostel im Galaterbriefe, in der am stärksten geharnischten Epistel des Neuen Testamentes, sich und seinen Apostolat mit aller Kraft gegen judaistische Eindringlinge, welche den schönen Garten der Kirche in Galatien zu verwüsten drohten, teilweise schon verwüstet hatten, verteidigen.

Origenes rechtfertigt den hl. Petrus in den beiden genannten Fällen mit der Bemerkung: „Es war am Platze, daß diejenigen von den jüdischen Gebräuchen nicht abgingen, welche damals zu den Juden geschickt waren. . . . Ja selbst Paulus ist den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide geworden.“ [1] An Origenes, Eusebius und Chrysostomus hat der hl. Hieronymus wohl gedacht, als er den ganzen Vorgang zu Antiochien als eine Simulation darzustellen suchte. Daraus entstand der berühmte Briefwechsel zwischen Hieronymus und Augustinus, welcher damit endigte, daß der hl. Augustinus die Annahme einer Verstellung oder Lüge verwarf und hierin das Ansehen der Heiligen Schrift über jede andere Schrift erhob. Zwar hat er hierbei den Fehler des Petrus offen anerkannt und getadelt, aber auch in der apostolischen Gnade das unmittelbare Heilmittel gesehen. Daher kann nicht gefolgert werden, daß er ein Gegner der Unfehlbarkeit des Petrus und der Apostel überhaupt gewesen sei. Hieronymus, welcher schon früher eine andere Auffassung kannte, hat schließlich stillschweigend dem Augustinus nachgegeben [2]. Junilius scheint die Erzählung des Galaterbriefes für eine freie Bildung zu halten [3]. Am einfachsten hat

[1] C. Cels. 2, 1.

[2] C. Ruf. 3, 2; Dial. c. Pelag. 1, 22. Vgl. In ep. ad Phil. v. 8. Möhler, Schriften und Aufsätze I 1 ff. Döllinger a. a. O. 62 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1883, 456 ff. Hergenröther, Handbuch der Kirchengesch. I³ (1884) 100 ff. Zöckler, Hieronymus, 1868, 267 ff. Reuter, Augustinische Studien 326 ff 357. Overbeck, Über die Auffassung des Streites des Paulus und Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern, 1877. Holsten, Evangelium des Paulus und Petrus, 1868, 278 ff 356 ff; Evangelium des Paulus, 1880, 79 ff. Wetzel: Stud. u. Krit. 1880, 432 ff. Zimmer: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1882, 129 ff. Leitner, Die prophetische Inspiration 1896, 177 f.

[3] Inst. 1, 6. Tert., De praescr. 23; Adv. Marc. 4, 3; 5, 3. Cypr. ed. Hartl I 454. Aug., De bapt. 3, 7, 10.

bereits Tertullian die Sache charakterisiert: „Es war ein Fehler des Wandels, nicht der Predigt. Er wandelte nicht nach der Wahrheit des Evangeliums." Der Bischof Zosimus vergleicht auf dem Konzil zu Karthago 256 das Aufgeben der Beschneidung durch Petrus mit dem Verhalten der Wiedertäufer.

Andere Väter führen freilich den Vorfall öfter als Beweis dafür an, daß sogar der Apostelfürst sich vorübergehende Irrungen auch in Sachen des Glaubens habe zu schulden kommen lassen. Selbst Gelasius, Pelagius II., Gregor der Große geben eine solche Erklärung [1]. Allein die Väter und Päpste unterscheiden dabei nicht zwischen Glaubenssachen im engeren Sinne und kirchlichen oder disziplinären Dingen. Ihre bald schärferen bald wieder milderen Äußerungen lassen sich ganz wohl nach dem Ausspruche Tertullians deuten. Pelagius II. will dadurch das Benehmen des Vigilius in Konstantinopel, welches gleichfalls den Glauben nicht direkt berührte, entschuldigen. Insbesondere ziehen die Väter keine Konsequenzen gegen die Stellung des Petrus und betonen die Demut, mit welcher das Haupt der Apostel die Zurechtweisung des Paulus aufgenommen habe, sowie seine Liebe zur Eintracht.

6. Es ist kaum daran zu erinnern, daß die Apostel trotz der Sendung des Heiligen Geistes nicht von vornherein mit der ganzen Offenbarung der Wahrheit, mit der ganzen göttlichen Leitung der Stiftung des Herrn vollständig vertraut waren. Es mußten Verhältnisse eintreten, auf welche die Anwendung der leitenden Grundsätze nicht unmittelbar gegeben war. Sie waren keine toten, mechanischen Werkzeuge, sondern die lebendigen Zeugen des Herrn. Aber sie waren überzeugt, daß der Geist Gottes sie zur rechten Zeit belehren und unterstützen werde. Besondere Offenbarungen und Eingebungen schließen die Unfehlbarkeit der Apostel nicht aus, sie bestätigen vielmehr dieselbe. Wir wissen auch aus dem Leben des hl. Paulus, daß er in den wichtigen Unternehmungen seines Missionsgeschäftes durch besondere Offenbarungen des göttlichen Geistes geleitet war [2]. Nichtsdestoweniger ist er sich bewußt, den Geist Gottes zu besitzen (1 Kor 7, 40). Christus redet durch ihn oder er in Christus (2 Kor 2, 17; 13, 3). Der Herr wohnt mit seiner Kraft in ihm (2 Kor 12, 9). Deshalb verlangt er für seine Lehre und Anordnungen Gehorsam. Ja er

---

[1] Gelas. ap. Mansi, Conc. VIII 88. Greg., In Ezech. 2, 6, 9. Langen, Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes I 103 ff; Die Kirchenväter und das Neue Testament, 1874, 140. Belser, Biblische Studien I (1896), 102 ff.

[2] Apg 13, 2; 16, 6 9; 20, 23; 27, 23. 2 Kor 12, 1 ff. Vgl. Döllinger, Christentum 87 ff. Belser, Beiträge zur Apostelgeschichte, 1897, 67 ff.

ist der Wahrheit seines Evangeliums so sicher, daß er kein anderes annehmen würde, selbst wenn es ein Engel vom Himmel bringen würde (Gal 1, 1 ff. 2 Kor 11, 4). Es ist das Evangelium Gottes, Christi, dasselbe, welches Christus gepredigt hat und durch die Apostel predigt.

Wer wollte also daran zweifeln, daß sich die Apostel insgesamt als untrügliche Zeugen Jesu Christi, als vom Heiligen Geiste geleitete unfehlbare Verkündiger des Evangeliums betrachteten? Ihre Lehre ist die Lehre Jesu, des Heiligen Geistes, die Wahrheit vom Vater der Lichter. Wer sie hört, der hört Christus; wer sie verachtet, der verachtet Christus und den, welcher den Sohn in die Welt gesandt hat. Wer sich von ihrer Lehre trennt, der trennt sich vom Glauben, vom Herrn, von Gott, der begibt sich auf die Straße des Verderbens. Der Heilige Geist führt die Apostel in die Wahrheit ein, welche Christus geoffenbart, gibt ihnen die Einsicht in die Geheimnisse des Reiches Gottes, welches Christus verkündigt hat. Sie tragen nicht alles fertig und formell vollendet vor; sie kümmern sich weniger um den wissenschaftlichen Aufbau eines Glaubenssystems, denn alles ist ihnen Leben, weil Christus, der Auferstandene, welcher lebt und nicht mehr stirbt, der Mittelpunkt ihres Glaubens und Lebens ist. Aber die Grundzüge der Glaubenslehre nach den Worten und Taten Jesu stehen ihnen unerschütterlich fest. Diese müssen unentwegt festgehalten werden von einem jeden, welcher selig werden will. Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden. Wie sollen sie aber glauben, wenn nicht gepredigt wird? Wie sollen sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden?

7. Der Apostel Paulus ist es, welcher bereits die von den Aposteln gegründete und geleitete Kirche die Säule und Grundfeste der Wahrheit nennt (1 Tim 3, 15). Von einer abstrakten Idee der Kirche ist hier allerdings nicht die Rede. Es ist auch nicht der Lehrkörper der Bischöfe genannt. Aber selbst wenn Paulus hier die „ganze Christengemeinde“ eine Säule und Grundfeste der Wahrheit nennen würde, so wäre wenigstens der Lehrkörper dabei. Nach dem ganzen Charakter der Pastoralbriefe und ihrer Adressaten ist der Lehrkörper nicht der geringste Teil der Christengemeinde, denn der Apostel selbst steht an der Spitze desselben. Wenn der Apostel vorher von dem Hause Gottes spricht und dann unmittelbar fortfährt: „Anerkannt groß ist das Geheimnis der Frömmigkeit“, so zeigt er, daß er das ganze Christentum mit seiner Lehre, welche der Gesamtkirche angehört, meine. Es läßt sich daher hieraus nichts weiter folgern, als daß in der Kirche die Unfehlbarkeit vorhanden sei, aber in der von Christus geordneten Kirche, in der apostolischen Kirche. Denn Christus hat seine Braut nicht durch die Makel des Irrtums verunzieren

lassen (Eph 1, 23; 5, 26 ff). Er hat sie gebaut auf das Fundament der Apostel und Propheten (2, 20).

Wir sind damit von den Aposteln unvermerkt auf die Kirche übergegangen. Der hl. Paulus selbst hat uns diesen Übergang vorgezeichnet. Gerade in diesen späteren Briefen, welche der Apostel während seiner Gefangenschaft oder nach seiner Befreiung aus derselben schrieb, mußte es ihm besonders am Herzen liegen, jene erhabene Institution hervorzuheben, auf welcher nach dem Weggange der Apostel der Geist der Unfehlbarkeit ruhen sollte. Wer die Unfehlbarkeit des göttlichen Wortes in der Heiligen Schrift anerkennt, der wird sich daher auch hüten, die Behauptung der Unfehlbarkeit der Kirche als „eine bodenlose Anmaßung" zu bezeichnen [1]. Wenn durch den Geist der Wahrheit die „gläubige Gemeinde" „Haus Gottes" ist und „Trägerin der Wahrheit" des Evangeliums, so ist sie doch gewiß von „menschlichem Irrtum" bewahrt. Was wäre denn diese Kirche sonst für eine „Säule und Grundfeste der Wahrheit", wie der volle Text lautet? Wie können diejenigen, welche ihren ganzen Glauben auf die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift bauen, gegen die Unfehlbarkeit der Kirche die allmähliche „Annäherung an die volle Erkenntnis des göttlichen Wortes" geltend machen, wenn sie nicht einen Abfall von der apostolischen Wahrheit annehmen wollen? Gewiß, „solange sich die Menschheit nach Gottes Weltplan noch entwickeln soll, so lange wird die gläubige Gemeinde auch noch in der Erkenntnis Jesu wachsen müssen"; aber kommt sie vielleicht in ihrem Wachstume über die Heilige Schrift hinaus? Oder ist dazu nicht erst recht die Unfehlbarkeit für die Kirche notwendig? Muß man nicht mit den Vätern die Frage an die Häretiker stellen: Sollte Christus den Irrtum der ganzen Kirche zulassen, oder auch nur gestatten, daß der größere Teil der Kirche zum Irrtume abfalle und im Irrtume beharre? Oder hat nicht vielmehr eine Kirche, welche auf die Unfehlbarkeit verzichtet, das Band, welches sie mit den Aposteln verknüpft, zerschnitten? „Ein System oder eine Gemeinschaft oder sich so nennende Kirche, welche die Unfehlbarkeit aufgibt, verzichtet damit auf ihre Autorität oder das Gewissen ihres Volkes." [2] Die Behauptung der Unfehlbarkeit ist also keine „Anmaßung", sondern eine Frage der Existenz für die Kirche.

Obwohl aber die Unfehlbarkeit der Kirche eng mit der Unfehlbarkeit der Apostel zusammenhängt, so ist doch der Unterschied zwischen beiden nicht zu übersehen. Die Apostel waren als Zeugen der Person und Lehre Christi (Apg 1, 8) unmittelbare Organe der göttlichen Offenbarung

---

[1] Tschackert, Polemik 21.

[2] Manning, Religio viatoris [2], 1887, 66.

(Jo 16, 12 f), als vom Geiste Gottes inspirierte Schriftsteller und Prediger jeder einzelne für sich unfehlbar. Auch wenn sie zu gemeinsamer Beratung sich versammelten, so geschah es mehr um der Einheit in der Predigt und Leitung der Gemeinden willen, als weil sie gefürchtet haben, nicht das wahre Evangelium, nicht den Geist Gottes zu besitzen. In dieser Beziehung hatte der Apostolat eine einzigartige Stellung. Nachdem aber die Apostel das Evangelium promulgiert und ausgebreitet und eine feste Organisation geschaffen hatten, war die „Hinterlage" der ganzen unfehlbaren Kirche anvertraut (1 Tim 6, 20. 2 Tim 1 13 14; 2, 2). Die Nachfolger der Apostel, und diejenigen, welche mit ihnen in Gemeinschaft stehen, haben nur das Erbe zu verwalten und fruchtbar zu machen. Deshalb ist es nicht notwendig, daß der einzelne unfehlbar sei, ja wenn wir die menschliche Seite der Kirche ins Auge fassen, können wir sogar sagen: es ist im Interesse der Einheit sogar vorteilhafter, wenn die Gabe der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche insgesamt verliehen ist. Daraus erklärt es sich, daß, so wenig jemand an der Unfehlbarkeit der einzelnen Apostel zweifelte, doch die Vorstellung, daß der einzelne Bischof unfehlbar sei, niemals aufgetaucht ist; ein Beweis dafür, daß nach „katholischer Schlußfolgerung"[1] aus der Unfehlbarkeit der einzelnen Apostel nicht die persönliche Unfehlbarkeit der Bischöfe folgt. Mit Unrecht wird der katholischen Kirche vorgeworfen, daß sie mit der Fortdauer des Apostolats auch eine Fortdauer der Offenbarung annehme. Auch alle Bischöfe zusammen, d. h. die allgemeine Kirche, haben nur die Hinterlage des Glaubens zu bewahren, zu verkünden und zu erklären. Die „Propheten" und „Lehrer" wurden an der Glaubensregel geprüft.

8. Wollen wir den geschichtlichen Beweis für die Unfehlbarkeit der Kirche führen, so können wir einen doppelten Weg einschlagen. Einerseits gilt es, den Glauben der Kirche, der alten Kirche und der Kirche zu jeder Zeit darzulegen, anderseits die tatsächliche Unfehlbarkeit nachzuweisen. Die Väter verweisen zu diesem Zwecke nicht bloß auf die ununterbrochene Reihenfolge der Nachfolger der Apostel, sondern sie sprechen sich auch auf Grund der apostolischen Lehre und Verfassung direkt über die Bewahrung der Wahrheit in der Kirche, über die Irrtumslosigkeit der Kirche aus. „Denn der Kirche ist das Licht Gottes anvertraut und deshalb die Weisheit Gottes, durch welche er alle Menschen selig

---

[1] Hase, Polemik 37. Gasser bemerkte hingegen auf dem Vatikanum, die Bischöfe seien nicht mit Beziehung auf den Apostolat, sondern mit Bezug auf den Episkopat Nachfolger der Apostel und deshalb nicht persönlich unfehlbar (Coll. Lac. VII 389).

macht (Spr 1, 20 f) — denn überall verkündigt die Kirche die Wahrheit; und sie ist der siebenarmige Leuchter, welcher das Licht Christi trägt", sagt der hl. Irenäus[1]. Die Kirche ist die Synagoge, welche Gott, d. h. der Sohn selbst, durch sich selbst gesammelt und die er sich durch den Heiligen Geist geeint hat. Für alle ihre Lehren und Anordnungen hat sie das Zeugnis der Propheten und Apostel und aller Jünger. Denn in der Kirche sind die Apostel und die gesamte übrige Tätigkeit des Geistes, an dem diejenigen keinen Teil haben, welche nicht zur Kirche kommen. „Denn wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, dort ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist die Wahrheit."[2] Wie einst Jahve bei seinem Volke wohnte, um demselben Belehrung, Gnade und Beistand zukommen zu lassen, so wohnt der Heilige Geist in der Kirche, um sie in alle Wahrheit einzuführen und im Besitze derselben zu erhalten. „Wenn der Geist nicht gegenwärtig wäre, so bestände die Kirche nicht; wenn nun diese besteht, so ist offenbar, daß der Geist bei ihr ist", erklärt der hl. Chrysostomus[3] und gibt dadurch gleichsam eine weitere Ausführung der berühmten Stelle des hl. Irenäus. Kirche und Wahrheit, Kirche und Heiliger Geist sind unzertrennlich, die Kirche ist aber nur die katholische Kirche. Darf man diese Auffassung auch nicht rein äußerlich fassen, so darf man sie noch weniger mit den Konziliaristen verflüchtigen und die Möglichkeit annehmen, daß durch die Gnade die Kirche in „einem einzigen Weiblein" bleiben könne (Clémanges).

Tertullian beweist die Unfehlbarkeit der Kirche aus ihrer Einheit im Glauben und in der Lehre. Diese wäre unmöglich ohne die besondere Gabe des Heiligen Geistes, weil die Abirrung vieler Kirchen zu einem Irrtum die größte Unwahrscheinlichkeit für sich hat. „Wohlan", sagt er, „es mögen alle (Kirchen) geirrt haben; auch der Apostel habe sich getäuscht, indem er einigen Zeugnis gab (Röm 1, 8); es mag der Heilige Geist sich um keine bekümmert haben, um sie in die Wahrheit einzuführen, der doch dazu von Christus geschickt, dazu vom Vater erfleht war, daß er ein Lehrer der Wahrheit sei; es mag der Stellvertreter Gottes, der Stellvertreter Christi sein Amt vernachlässigt haben, indem er zuließ, daß die Kirchen mitunter anders verstanden, anders glaubten, als er selbst durch die Apostel gepredigt hat: ist es wirklich wahrscheinlich, daß so viele und so bedeutende Kirchen zu einem Glauben abgeirrt sind? Die Wahr-

[1] Adv. haer. 5, 20, 1. Vgl. oben S. 151 ff; Theol. Quartalschr. 1823, 498 ff.

[2] Adv. haer. 3, 6, 1; 24, 1. Apologie II[3] 593.

[3] Hom. de s. Pent. 1, 4. Vgl. Ignat., Ad Smyrn. 8, 2. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 1885, 531. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IX[2] 304 ff.

scheinlichkeit eines Ausganges unter vielen Möglichkeiten ist gleich Null; der Irrtum in der Lehre der Kirche hätte müssen mannigfaltig sein. Es wage es daher einer, zu behaupten, daß jene geirrt haben, welche überliefert haben!" [1]

Origenes bemerkt: „Deshalb dürfen wir nicht auf jene achten, welche sagen: ‚Siehe, hier ist Christus', ihn aber nicht in der Kirche zeigen, welche voll Glanz ist, vom Aufgang bis zum Niedergange, voll wahren Lichtes, die da ist eine Säule und Feste der Wahrheit, in der ganz die volle Ankunft des Menschensohnes ist, welcher zu allen allerorten sagt: ‚Siehe, ich bin bei euch bis zum Ende der Welt.'" Der hl. Cyprian hebt die einzelnen Teile der Kirche hervor, wenn er sagt: „Jesus zeigte mit dem Namen Kirche (Jo 6, 66—69), daß, wenn auch die widerspenstige und stolze Menge derer, welche nicht gehorchen wollen, weggeht, die Kirche doch nicht von Christus scheidet, und jene sind die Kirche, das Volk, um die Priester (Bischöfe) geschart, und die Herde, dem Hirten anhängend." „Allein die katholische Kirche ist es also", sagt Laktantius, „welche den wahren Kultus hat. Sie ist die Quelle des Lebens, die Wohnung des Glaubens, der Tempel Gottes; wenn jemand in diesen nicht eintritt, und wenn einer aus ihm weggeht, so ist er fern von der Hoffnung des Lebens und des ewigen Heiles." Und Hieronymus ermahnt: „Ihr müßt nicht glauben, es gebe mehrere Kirchen, welche die Brüste der Lehren haben und die Gläubigen mit der Milch der Wissenschaft ernähren können. Denn in keiner andern wohnt der Heilige Geist fortwährend als im Heiland." [2]

9. Wie stellen sich aber diese Väter die Unfehlbarkeit vor? Denken sie vielleicht daran, daß die Kirche der „ersten drei Jahrhunderte über die vielen Sekten einfach durch das apostolische Glaubensbekenntnis gesiegt habe, ohne unfehlbares Organ"? [3] Als ob es möglich wäre, eine empirische Gemeinschaft durch ein überliefertes oder geschriebenes Wort zu regieren! [4] Nennen die Väter nicht selbst die Kirche eine lebendige Institution? Bezeichnen sie nicht die Kirche als die Säule und Grundfeste der Wahrheit, als das Licht Christi? Erinnern sie nicht an den Heiligen Geist, welcher in der Kirche wirkt und nur in der Kirche wirkt? Ja sie nennen, wie namentlich der hl. Cyprian, wiederholt die Bischöfe, besonders die römischen Bischöfe, im Anschlusse an die Verheißung

[1] Tert., De praescr. 28.

[2] Orig., In Matth. n. 47. Cypr., Ep. 66, 8. Lact., Inst. 4, 30. Hier., Brev. in Ps. 67, 16 17; C. Lucif. 28. Athan., Ep. ad Epict. 3. Aug., De symb. ad catech. 1, 6.

[3] Hase, Polemik 16. [4] Vgl. oben S. 182.

Christi. Wie ist denn das apostolische Symbolum zu stande gekommen? Warum galt es als Inbegriff der christlichen Wahrheit? Wir haben früher gesehen, daß es eine Zusammenfassung dessen ist, was in der ganzen Kirche, in allen apostolischen Kirchen geglaubt wurde. Die Bischöfe waren es, welche das Symbolum als kirchliches Symbolum festhielten und durch ihre Autorität, nicht durch das bloße Bekenntnis, die Einheit in der Wahrheit wahrten, die Kirche gegen den Irrtum und die Häresie verteidigten. Das Bekenntnis wurde bei der Taufe abgelegt, welche damals zu den Funktionen des Bischofes gehörte. Der Bischof hatte wenigstens die Handauflegung und die Salbung vorzunehmen. Dadurch war, selbst abgesehen vom Predigtamt, der Bischof der Wächter und Bewahrer des apostolischen Glaubens.

Aus welch anderem Grunde haben sich denn Irenäus und Tertullian so nachdrücklich auf die apostolische Sukzession berufen, als um durch die lebendige Tradition die menschliche Gewähr für die Reinerhaltung der apostolischen Lehre zu erweisen? Die einzelnen Bischöfe waren freilich nicht unfehlbar, aber die Kirche als die Vereinigung der Bischöfe und Gläubigen unter einem gemeinsamen Oberhaupte galt als unfehlbar. Hatten schon die Apostel eine Organisation unter sich, so daß die Frucht ihrer Tätigkeit durch die Verbindung mit der Gesamtheit bedingt war, so mußte dies um so mehr nach ihrem Weggange der Fall sein. Die Einheit und Unfehlbarkeit sind unzertrennlich. Eines war den großen Apologeten gegen den Gnostizismus unzweifelhaft, daß die Kirche als solche nicht zum Irrtume abfallen könne. Die Kirche aber war repräsentiert durch die Nachfolger der Apostel in ihrer Verbindung unter sich und mit dem Oberhaupte.

„Es soll die kirchliche Predigt durch die Ordnung der Nachfolge von den Aposteln überliefert und bis auf den heutigen Tag in der Kirche fortbestehend bewahrt werden“, sagt Origenes und kennzeichnet damit das Verhältnis der Bischöfe zu den Aposteln, wie die Bedeutung der unfehlbaren Überlieferung der apostolischen Wahrheit. Denn er stellt diese Regel den vielen gegenüber auf, welche zu wissen glauben, was Christi ist, und vielfach Verschiedenes vom Früheren lehren [1]. „Diese (die unsagbaren Orgien der Häretiker) wird niemand widerlegen als der Heilige Geist, welcher in der Kirche überliefert wird, welchen zuerst die Apostel empfangen und dann denen, welche den wahren Glauben bekannt haben, mitgeteilt haben; ihre Nachfolger sind wir, indem wir derselben Gnade, desselben Priestertums und derselben Lehre teilhaftig sind und als Wächter der Kirche

[1] De princ. 1, 2; In Matth. n. 46. Hippol., Philos. 1 prooem.

gelten", sagt Hippolyt. Darin bestand die Stärke der katholischen Kirche gegenüber von allen Irrlehren, daß sie in der apostolischen Sukzession die Gewähr für die Reinerhaltung der apostolischen Wahrheit, und in der Übereinstimmung der apostolischen Kirchen das untrügliche Zeugnis der Unfehlbarkeit besaß. Ohne die Nachfolger der Apostel wäre dieses unmöglich gewesen. Die bildeten in ihrer Übereinstimmung die Organe der Unfehlbarkeit.

Auch die Gnostiker hatten sich auf eine apostolische Tradition berufen und eine Glaubensregel aufgestellt, aber die Schwäche des Gnostizismus bestand darin, „daß die Gnostiker nicht im stande waren, die Öffentlichkeit der Tradition nachzuweisen und die Fortpflanzung derselben mit der Organisation der Gemeinden in enge Verbindung zu bringen" [1]. Es fehlte ihnen die kirchliche Autorität, welche der Gesamtkirche die Unfehlbarkeit garantierte, weil sie eine von den Aposteln überlieferte, vom Heiligen Geiste unterstützte Autorität war. Es fehlte ihnen auch das „Charisma der Wahrheit", welches den Nachfolgern der Apostel von Gott verliehen worden war, um die unverfälschte Bewahrung und Überlieferung der Wahrheit zu sichern [2], das Charisma, welches nur denjenigen zu teil wird, welche Christus angehören.

Die Autorität in Verbindung mit dem Beistand des Heiligen Geistes ist das entscheidende Moment für die Unfehlbarkeit, nicht die Glaubensregel, welche selbst wieder der Autorität bedarf. Deshalb konnte der hl. Augustinus sagen: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegen würde." [3] „Nur die Häretiker, welche in der Einheit des katholischen Glaubens nicht sind, aber sich doch des christlichen Namens rühmen, sehen sich genötigt, den Glauben zu schmähen, und fordern die Unerfahrenen auf, sich bloß auf die Vernunft zu stützen, während doch der Herr gerade deswegen kam, um den Glauben zu gebieten. Sie sind zu diesem Verfahren genötigt, weil ihre Autorität mit jener der Kirche keinen Vergleich aushält. Darum versuchen sie es, die wohlbegründete Autorität der Kirche unter dem Vorwande der Vernunft zu bekämpfen. Aber jener, welcher den Glauben gnädigst geboten hat, hat durch die Übereinstimmung aller Völker und Nationen und durch die der apostolischen Stühle die Kirche mit der Autorität geschirmt und sie durch fromme, gelehrte und geistreiche Männer mit

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I² 118 Anm. 1.

[2] Probst, Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, 1873, 33.

[3] C. ep. Fundam. 5, 6.

zahlreichen und unwiderleglichen Vernunftgründen gestützt."[1] Wohl hat er den Satz, daß die katholische Kirche unfehlbar sei, so unzweideutig formuliert wie die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift; auch hat er sich über die Fragen wie, von wem das Konzil zu berufen, ob die Dekrete desselben an sich gültig seien oder einer Bestätigung bedürfen, „ernstlich" den Kopf nicht zerbrochen, aber den Pelagianern und Donatisten gegenüber, welche das Recht des Gedankens an die Unfehlbarkeit der Kirche nicht bestritten, hat er die „katholische Wahrheit" als die unfehlbare verteidigt. Die übereinstimmende Autorität der katholischen Kirche entscheidet, denn der Heilige Geist ist die „Seele der Kirche".

II. Die allgemeinen Konzilien.

10. Die Unfehlbarkeit hatte ihre Organe in den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel und offenbarte sich besonders in der Übereinstimmung der apostolischen Kirchen auf den allgemeinen Konzilien. So wenig als der Heilige Geist auf dem Apostelkonzil durch die „christliche Gesinnung", den „Genius des Christentums" (Hase) erklärt werden kann, wie man sonst den allerdings dogmatisch nicht bedeutenden Inhalt des Dekrets taxieren mag, ebenso unmöglich ist es, in dieser konsequenten und sichern Anwendung der Glaubensregel, und zwar der erklärten Glaubensregel, auf den Konzilien die unfehlbare Autorität der Nachfolger der Apostel zu verkennen. Die Konzilien haben im Anschlusse an das Apostelkonzil den Beistand des Heiligen Geistes für ihre Glaubensdekrete in Anspruch genommen. Schon der hl. Cyprian schreibt an Papst Kornelius im Namen des von ihm (252) abgehaltenen Konzils: „Es hat uns unter Eingebung des Heiligen Geistes gefallen."[2] Die Synode von Arles bemerkt: „Es hat also gefallen in Gegenwart des Heiligen Geistes und seiner Engel." Konstantin nennt den Synodalspruch von Arles ein „himmlisches Urteil" und will dieses Urteil der Priester so geachtet wissen, als ob der Herr selbst dasselbe gefällt hätte[3]. In beiden Fällen handelt es sich allerdings nicht um die Gesamtkirche. Cyprian bemerkt auch ausdrücklich, er wolle seine Beschlüsse andern nicht aufdrängen. Aber jedenfalls ist damit das Bewußtsein ausgesprochen, daß nur unter Bei-

[1] Aug., Ep. 118, 5, 32; De bapt. 2, 4, 5; C. Crescon. 2, 33, 39. Harnack, Dogmengesch. III[2] 68 ff 115; Reden und Aufsätze I 51 ff. Reuter, Augustinische Studien 329 ff. Chemnitz., Examen Trid. 1, 2, S. 2, 2. Lagrange (La méthode historique 27) bemerkt, dieser Satz Augustins sei bei der heutigen Evangelienkritik besonders zu betonen. Deshalb schreibe der anglikanische Kanonikus Gore: „Es wird, können wir vielleicht sagen, immer schwieriger, an die Bibel zu glauben, ohne an die Kirche zu glauben."

[2] Ep. 57, 5. [3] Hefele, Konziliengesch. I 2.

hilfe des Heiligen Geistes die wahre Lehre erhalten werden könne, aber auch wirklich erhalten werde[1]. Die allgemeine Übereinstimmung mußte eben auf einem andern Wege hergestellt werden. Diesen Weg haben die Afrikaner durch ihre Verbindung mit dem römischen Stuhle deutlich zu erkennen gegeben.

Allgemein wurde von den Vätern zu Nicäa geglaubt, daß die Versammlung in der Kraft des Heiligen Geistes gesprochen habe, vom Heiligen Geiste zusammengeführt war, um die Häresie zu vernichten[2]. Konstantin sagt: „Was den dreihundert heiligen Bischöfen gut geschienen hat, das ist nicht anders zu achten als des einzigen Gottes Lehre.“ Das Konzil von Chalcedon erklärte formell: „Weder uns selbst noch andern werden wir zugestehen, das, was unsere Väter zu Nicäa beschlossen haben, auch nur um eine Silbe zu überschreiten, eingedenk des Wortes: Verrücke nicht die Grenzsteine, welche deine Väter gesetzt haben. Denn nicht sie selber waren es, die dort sprachen, sondern der Geist Gottes selbst.“[3] Cölestin beginnt seinen Brief an die Synode von Ephesus mit den Worten: „Von der Gegenwart des Heiligen Geistes gibt Zeugnis die Versammlung der Bischöfe.“

Von dem Glaubensbekenntnisse des Chalcedonense bemerkt Leo d. Gr., es könne dieser Regel, welche aus göttlicher Inspiration hervorgebracht wurde, nichts hinzugefügt werden[4]. Er bezeichnet das Urteil der Kirche als unwiderruflich, das jeden Zweifel ausschließt. Der Schutz Gottes wird niemals seiner Kirche fehlen. Gregor d. Gr. bekennt sogar, daß er die vier Konzilien (das fünfte blieb absichtlich unberücksichtigt) annehme und verehre wie die vier Evangelien[5]. Pius IV. nennt die Väter zu Trient göttlich Inspirierte.

Das Chalcedonense hat aber mit seinem Glaubensbekenntnisse nicht die geringste Neuerung eingeführt, sondern lediglich dem katholischen Tradi-

---

[1] Sohm (Kirchenrecht I 328 ff) dehnt dies auf alle Synoden aus. Jede tage in Gegenwart des Heiligen Geistes, sei ein allgemeines Konzil. Deshalb gebe es auch keine unfehlbare Synode und sei die Lehre von der Unfehlbarkeit der Kirche, von einem unfehlbaren Lehramt der ganzen altkatholischen Kirche unbekannt. Vgl. Scheeben, Dogmatik I 212 f. Bellarmin führt eine Reihe von Schrift- und Väterstellen an.

[2] Athan., Ad Afros 5 ff. Basil., Ep. 114 162, 3. Greg. Naz., Or. 21, 4. Cyr. Alex., Ep. 39. Socr., Hist. eccl. 1, 9. Hefele a. a. O. I 436 ff.

[3] Mansi, Conc. VI 672.

[4] Coelest., Ep. 18, 1. Leo, Ep. 102, 2; 120, 4; 162, 1 3. Hefele a. a. O. I 56 ff.

[5] Ep. 1, 25. Vgl. Corp. iur. I, dist. 15, c. 1.

tionsprinzip Ausdruck gegeben, welches in dem allgemeinen kirchlichen, apostolischen Glauben den Inbegriff der geoffenbarten Wahrheit erkennt. Die Konzilien sprechen in der Regel auch diese Kontinuität des Glaubens aus. Die Väter zu Chalcedon erklären, daß sie den richtigen Glauben der Väter gegenüber der Häresie erneuern, das Symbolum der 318 zu Nicäa allen verkünden und die 150 zu Konstantinopel, die es annahmen, als die Ihrigen betrachten. „Indem wir nun auch die Verordnung und die Glaubensvorschriften der früheren ephesinischen Synode unter Cölestin und Cyrill annehmen, beschließen wir, daß dem rechten und tadellosen Glauben vorleuchte die Erklärung der 318 Väter zu Nicäa, und daß auch gültig sei, was von den 150 Vätern zu Konstantinopel zur Festigung des katholischen und apostolischen Glaubens beschlossen worden ist." Sie erklären auch, daß sie nur wegen der Angriffe der Häretiker, nicht weil sie die Beschlüsse der früheren Synoden für unzureichend hielten, eine weitere Ausführung geben[1]. Nach Verlesung des Glaubensbekenntnisses riefen die Väter: „Dies ist der Glaube der Väter. . . . Dies ist der Glaube der Apostel; wir alle treten ihm bei, wir alle denken so!"

11. Der ganze Gang der Verhandlungen auf den Konzilien ist ein Beweis dafür, daß sich die versammelte Kirche des Beistandes des unfehlbaren Geistes bewußt ist, aber diesen Beistand nur als Mittel zur unfehlbaren Auslegung des überlieferten Glaubens betrachtet. So sagt Vinzentius von Lirinum, es habe zur Vermeidung von Neuerungen zu Ephesus das durchaus katholische, treue und beste Verfahren gut geschienen, daß nämlich die Ansichten der heiligen Väter, von denen die einen Märtyrer, die andern Bekenner, alle aber heilige Priester waren und geblieben sind, vorgetragen wurden, damit ordnungsmäßig und feierlich durch ihre Übereinstimmung und ihren Beschluß die Heiligkeit des alten Glaubens bestärkt, und die Blasphemie der profanen Neuerung verurteilt werde[2].

Daß die Kirche Fragen entscheidet, die nicht mit Sicherheit aus den Quellen des Glaubens zu beantworten sind, ist nicht im Widerspruch mit der Lehre der Väter eine neue Lehre[3]. Dazu ist auch keine „direkte göttliche Inspiration" notwendig. Freilich ist das kirchliche Lehramt nicht dazu da, „theologische Streitfragen" zu entscheiden, aber wohl Glaubensentscheidungen zu geben. Dies geschieht auf Grund der Schrift und Tradition. Die allgemeinen Konzilien waren die beste, von den Aposteln selbst

---

[1] Mansi, Conc. VII 107. [2] Common. 29.

[3] Langen, Unfehlbarkeit I 109. Vgl. Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils I 86 ff.

eingeführte Einrichtung, um dem Glauben aller apostolischen Kirchen den richtigen Ausdruck zu geben, um für die apostolische Lehre Zeugnis abzulegen. Dennoch darf man sich diesen Vorgang nicht als einen rein äußerlichen, gleichsam mechanischen vorstellen. Wäre die Sache so einfach und leicht gewesen, so hätte es der langen und wiederholten Verhandlungen gar nicht bedurft, so wären die heftigen Kämpfe mit der Häresie unverständlich. Weil mit der Darstellung des Glaubensinhaltes zugleich eine Erklärung und Näherbestimmung desselben verbunden war, so sind die Bischöfe auf den Konzilien nicht bloß Zeugen des überlieferten Glaubens, sondern auch Träger eines Charisma der Wahrheit. Denn „deshalb müssen die, welche in der Kirche sind, den Priestern gehorchen, denen nämlich, welche die Nachfolge von den Aposteln haben, welche mit der Nachfolge des Episkopats das sichere Charisma der Wahrheit nach dem Ratschlusse des Vaters erhalten haben“ [1].

12. Dieses Charisma verlieh aber nicht dem einzelnen Träger die Unfehlbarkeit. Vielmehr stand den Vätern, wie Athanasius, Augustinus u. a., zwar die Unfehlbarkeit der Kirche unzweifelhaft fest, aber darüber konnte noch ein Streit entstehen, worin sie zum formellen Ausdrucke komme. Darauf bezog sich auch der Streit hinsichtlich der Konzilien, weil die Zahl der Bischöfe allein nicht genügte. Augustinus zieht die Heilige Schrift allen Schriften der Bischöfe vor [2]. Über jene darf gar nicht gestritten werden. Aber die Schriften der Bischöfe dürfen durch ein etwa weiseres Wort eines in der Sache kundigeren Mannes und durch das höhere Ansehen und durch die gelehrtere Einsicht anderer Bischöfe und durch Konzilien getadelt werden, wenn sie von der Wahrheit abgewichen sind. Er stellt die Provinzialkonzilien dem Ansehen vollerer Synoden, welche aus dem ganzen christlichen Erdkreise beschickt werden, ohne alle Widerrede nach und meint, daß selbst unter diesen die früheren oft durch die späteren verbessert werden, wenn durch irgend eine Erfahrung eröffnet sei, was verschlossen, und erkannt, was verborgen war. Aber weder diese Äußerung noch der bekannte Ausspruch des hl. Gregor von Nazianz über den menschlichen Streit auf den Synoden [3] kann gegen die Unfehlbarkeit der Kirche oder gegen die Unfehlbarkeit der allgemeinen Synoden verwendet werden [4]. Denn Gregor bezieht sich auf die Synoden, welche er erlebt hat, und er hat auch in gewissem Sinne recht, daß nicht sowohl eine Lösung der Übel zu stande kam als vielmehr eine Mehrung derselben.

[1] Iren., Adv. haer. 3, 24, 1; 5, 20, 1 f.
[2] De bapt. 2, 3. [3] Ep. 130 (al. 55).
[4] Hase, Polemik 18 ff. Dagegen Petav., De Trid. Conc. et S. Aug. doctrina 3, 2. Opp. Barri-Ducis V 75.

Ebenso hat Augustinus nur die afrikanischen Synoden in der Ketzertauffrage im Auge. Sonst könnte er überhaupt nicht davon reden, daß bei den vollen Konzilien (Plenarkonzilien) oft die früheren durch die späteren verbessert werden; denn damals gab es bloß zwei allgemeine Konzilien, von denen das zweite, zu Konstantinopel, erst allmählich allgemeines Ansehen erhielt. Von diesen berührt wieder nur das erste den Ketzertaufstreit. Dieser selbst galt doch vorwiegend als Sache der Disziplin, so eng er auch mit dem Gebiete des Glaubens zusammenhängt. Daher kann es sich für Augustinus nur um neue Tatsachen aus der Geschichte oder der Theologie, wodurch eine Änderung früherer Beschlüsse notwendig werde, handeln.

Daß Augustinus davon ausgeht, es habe sich noch kein allgemeines Konzil mit der Frage beschäftigt gehabt, geht aus der Bemerkung hervor, daß Cyprian sich nicht mit der Berufung auf ein afrikanisches allgemeines Konzil unter Agrippinus begnügt hätte, wenn er über diesen Gegenstand ein überseeisches oder universelles Konzil hätte anführen können. „Wir würden etwas Derartiges gar nicht zu behaupten wagen, wenn wir nicht durch die ganz übereinstimmende Autorität der gesamten Kirche gestützt wären; daher würde auch er (Cyprian) nachgegeben haben, wenn schon zu jener Zeit die Wahrheit dieser Frage herausgestellt und erklärt und durch ein Plenarkonzil befestigt worden wäre.“[1] Daselbst gibt er auch den Grund an, warum dieses damals nicht geschehen konnte, und damit ist auch seine Auffassung der Konzilien näher bestimmt: „Denn wie hätte jener Gegenstand, der in einen so großen Nebel von Streitigkeiten verhüllt war, zur klaren Illustration und Bestätigung eines Plenarkonzils gebracht werden können, wenn er nicht vorher längere Zeit in den Gegenden des Erdkreises durch viele wechselseitige Disputationen und Unterredungen der Bischöfe verhandelt worden wäre?“ Das Heil des Friedens bewirke es aber, daß man durch den Streit endlich zu der klaren Wahrheit gelange, so daß das Band der Wahrheit bewahrt bleibe.

Ob er mit dem nach dem Tode Cyprians und vor seiner Geburt gehaltenen Plenarkonzil[2] das von Arles oder von Nicäa meine, ist strittig[3],

---

[1] De bapt. 2, 4 15.

[2] Ebd. 2, 7, 12; 2, 9; 4, 5, 7; 4, 9, 12; 5, 17, 23; 22, 30; 6, 7, 10; 7, 53, 101; C. ep. Parmen. 2, 13, 30. Specht, Die Lehre von der Kirche 319 ff.

[3] Hefele, Konziliengesch. I 57 f 202 f. Harnack, Dogmengesch. II[2] 93 Anm. 1. Sohm (Kirchenrecht 313) für Arles, das Augustinus nach Anschauung der alten Kirche „ein allgemeines Konzil der ganzen Kirche“ genannt habe. Dagegen Specht (a. a. O. 315 f) für Nicäa. Tournely schwankt, Bellarmin ist für Nicäa.

wahrscheinlich aber jenes, da Augustinus auch in seiner Trinitätslehre das Nicänum nicht zu Grunde legt. Zum Schlusse sagt er: „Denn auch die späteren Konzilien werden bei den Späteren den früheren vorgezogen, und das Allgemeine wird mit Recht immer den Teilen vorgezogen." Im Frieden mit Cyprian stellt er das Ansehen der ganzen Kirche über das der 71 afrikanischen Bischöfe[1]. Daraus folgt, daß er nicht das relative und absolute Plenarkonzil in gleicher Weise als Repräsentation der infallibeln Kirche betrachtete, sondern die Gesamtkirche, welche auf einem allgemeinen Konzil vertreten ist, obwohl er über dieses keine genauere Angaben machte. Die Beziehung zur sedes apostolica hebt er öfter hervor. Die Unfehlbarkeit des Papstes ist damit nicht geleugnet[2], wenn auch nicht berücksichtigt. Tatsächlich stimmt Augustin Stephanus zu.

13. Die allgemeinen Konzilien haben auch tatsächlich sich niemals in Widerspruch mit den früheren Konzilien gesetzt. Schon die Bischöfe auf dem zweiten Konzil von Konstantinopel (553) haben sich den Einwurf gemacht, daß eine Verurteilung der Drei Kapitel zu einem Widerspruch mit dem Konzil von Chalcedon führe. Die erfolgte Verurteilung wurde auch vielfach so aufgefaßt und wird bis auf den heutigen Tag von protestantischen Polemikern so beurteilt[3]. Es sei „der Glaube zweier längst verstorbenen, hoch angesehenen Väter der orientalischen Kirche, die auf der Synode von Chalcedon als rechtgläubig anerkannt worden waren, verdammt worden, und also stand der Beschluß der einen ökumenischen Synode förmlich wider den Beschluß der andern, zwar nur ein Urteil über Personen und Schriften, doch in unmittelbarer Beziehung auf ein Dogma".

Gemeint sind Theodoret und Ibas, denn über den dritten im Dreikapitelstreite, über Theodor von Mopsuestia, hatte sich das Konzil zu Chalcedon gar nicht ausgesprochen. Hinsichtlich der ersteren war zu Konstantinopel der Einwand wenigstens scheinbar, aber doch ließ er sich beseitigen. Denn Theodoret und Ibas hatten sich zu Chalcedon persönlich von dem Verdachte der nestorianischen Häresie gereinigt. Infolge davon wurden sie wieder in ihre Bistümer eingesetzt. Damit war aber über ihr früheres Verhalten und über ihre Schriften keine Billigung ausgesprochen. War doch gerade das Verlangen eines unumwundenen Anathems über Nestorius die Folge der Bedenken gegen die Rechtgläubigkeit dieser beiden. „Und über diese Vergangenheit allein nur urteilte das fünfte Konzil, ohne den

[1] De bapt. 3, 10, 14. Reuter, Augustinische Studien 185 ff 339 ff.
[2] Döllinger-Friedrich, Janus[2], 1892, 3 f 315.
[3] Hase, Polemik 19. Strauß, Die christl. Glaubenslehre I 116.

Spruch von Chalcedon und die Wiedereinsetzung beider Männer im geringsten zu beanstanden. Auch war das Urteil der fünften Synode objektiv begründet . . ., und höchstens könnte man sagen, es stehe mit dem Votum einiger weniger Mitglieder zu Chalcedon im Widerspruch." [1]

Nicht viel besser ist es mit dem Widerspruche zwischen dem Konzil zu Konstanz und dem fünften Laterankonzil bestellt. Jenes hat erklärt, das allgemeine Konzil stehe über dem Papste, dieses, der Papst stehe über dem Konzil. Allein der Streit über die Ökumenizität des Konzils von Konstanz oder einzelner Sitzungen desselben ist noch nicht beendigt und wird kaum zu einem allgemein befriedigenden Resultate führen. Geben wir auch die Ökumenizität der Synode zu, so kann dies doch nur in dem Sinne geschehen, in welchem Martin V. und Eugen IV. dieselbe bestätigt haben. Diese hüteten sich aber, eine ganz allgemeine Bestätigung darüber auszusprechen. Zwar sagen sie nicht besonders, welche Beschlüsse sie nicht unter die Bestätigung einbegriffen wissen wollen, „aber es ist klar, beide nehmen von ihrer Approbation diejenigen Konstanzer Beschlüsse aus, die das Ansehen und die Rechte des Heiligen Stuhles beeinträchtigten, also namentlich die Beschlüsse der dritten bis fünften Sitzung von Konstanz" [2]. Das vierte Dekret wollte überhaupt kein Dogma aufstellen, sondern nur die Durchführung seiner künftigen Beschlüsse über den Glauben und bezüglich des Schismas sichern. Daran erklärten sich denn auch Martin V., Eugen IV. und Nikolaus V. gebunden. Das Dekret hatte weder der bisherigen Lehre vom Primat noch der Verfassung entsprochen, war aber ein Notbehelf gegenüber den Verhältnissen. Die Grundsätze von Konstanz wurden daher mit Recht von Eugen IV., Leo X., Pius IX. verworfen [3]. Man ist also nicht berechtigt, einfach vom Standpunkte der Gallikaner aus diese mindestens zweifelhaften Dekrete gegen die Unfehlbarkeit der Kirche zu verwerten und daraus einen förmlichen Gegensatz gegen das Lateranense zu konstruieren. Jedenfalls steht die Gesamtkirche des Abendlandes in der Folgezeit auf seiten des Lateranense, wie man sonst über die Zweckmäßigkeit seiner Beschlüsse urteilen mochte [4]. Dies ist doch immerhin eine Bestätigung für das Verhalten Martins V.

14. Die Unfehlbarkeit des Konzils fällt mit der Unfehlbarkeit der Kirche zusammen. Deshalb können nur jene Konzilien ganz oder teil-

[1] Hefele, Konziliengesch. II 906.

[2] Hefele a. a. O. I 61 f; VII 104 367 ff. Funk, Lehrbuch der Kirchengesch.[4], 1902, 372.

[3] Scherer: Literar. Rundschau 1888, Nr 8. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VII[2] 1799 ff. Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. VIII 710 ff.

[4] Realenzykl. XI[3] 368.

weise als allgemeine Konzilien betrachtet werden, welche der Gesamtkirche als solcher angehören oder durch allgemeine Zustimmung zum Range solcher erhoben wurden. In letzter Instanz kann hierüber nicht die Wissenschaft, sondern nur die Kirche selbst ein endgültiges Urteil abgeben. Daraus erklärt es sich, daß „eine bestimmte Anzahl Synoden allmählich im Andenken der ganzen katholischen Kirche, nur mit etwas verschiedener Auswahl in der griechischen und in der römischen Kirche, ein unbedingtes Ansehen erlangten, weil sie mit einer gewissen inneren Notwendigkeit eine bestimmte Gedankenfolge über das Wesen des Gottmenschen zur Anerkennung brachten, so daß jede spätere Synode vorerst ihre eigene Rechtgläubigkeit durch das unbedingte Bekenntnis zu dieser synodalen Ahnenreihe zu bewähren hatte“ [1]. Denn damit ist anerkannt, daß nicht Willkür und Laune, sondern der Geist der Wahrheit die Versammlungen beherrschte. Die allgemeinen Bedürfnisse des christlichen Glaubenslebens, nicht theologische Spitzfindigkeit, waren die Triebfedern der Verhandlungen. Das Ergebnis war die ungetrübte Erhaltung und Erklärung der überlieferten Lehre.

Wollte man den Charakter der Synoden nur nach der äußeren Zusammensetzung beurteilen, so könnte man freilich öfter im Zweifel sein. „Auf den Synoden zu Ariminum und Seleucia (359) war eine dreifach größere Zahl von Bischöfen versammelt, als Nicäa je vereinigt gesehen hat, dennoch sind ihre Beschlüsse beseitigt worden, weil sie jener Gedankenfolge nicht entsprachen.“ Doch hat die Synode von Ariminum von vornherein in der Mehrzahl der Bischöfe den nicänischen Glauben erneuert und über die Häupter der Arianer den Bann ausgesprochen. Daß die Arianer mit dem unverfänglichen Wortlaute einen andern Sinn verbanden, ahnten die meisten Bischöfe nicht, weil sie glaubten, Priester könnten so etwas nicht tun [2]. Damasus erhob Protest gegen die Synode, weil sie im Widerspruch mit der Synode von Nicäa stehe. Auch die Zahl der Bischöfe könne nicht in die Wagschale fallen, da der Bischof von Rom, dessen Meinung man vor allem hätte entgegennehmen müssen, nicht zugegen gewesen sei. Als der arianische Bischof Maximin sich auf das Glaubensbekenntnis der 330 Bischöfe zu Ariminum berief, antwortete ihm Augustinus: „Verweise mich nicht auf solche Schriften, welche entweder im Augenblicke nicht bei der Hand sind, oder durch deren Ansehen ich nicht gebunden bin.“ [3] Die Synode von Seleucia aber verlief wegen

[1] Hase, Polemik 19.

[2] Hier., Adv. Lucif. n. 19. Damas., Ep. 3, 1. Hilar., C. Auxent. 13. Theodor., Hist. eccl. 2, 17 18.

[3] Coll. c. Max. n. 4.

Spaltung ihrer Mitglieder ohne eigentliches Ergebnis. Nur der Kaiser (Konstantius) wußte schließlich seinen Willen durchzusetzen. Das neue Bekenntnis (von Nicäa), welches alle sammeln sollte, die gegen die „Unähnlichkeit" waren, wurde zu einem Gewaltmittel gegen die Homöusiasten gemacht. Trotz der großen Zahl von Bischöfen kann also von einem allgemeinen Konzil keine Rede sein.

Gerade der Gang der arianischen Streitigkeiten zeigt es wieder, daß nicht bloß die „Notwendigkeit einer bestimmten Gedankenfolge", sondern die Unfehlbarkeit der Kirche den Sieg davontrug. Auch der Irrtum kann eine logische Notwendigkeit für sich geltend machen, wenn man nur den formalen Charakter ins Auge faßt. In der christlichen Kirche ist aber die materiale Wahrheit niedergelegt. Nach der Thronbesteigung des Jovian (363) konnte Athanasius mit der Synode zu Alexandrien sagen, daß das nicänische Glaubensbekenntnis der seit Jahrhunderten verkündigte Glaube sei, und ihm stimmen zu alle Kirchen an jedem Ort, in Spanien . . . und die Kirchen im Morgenlande außer wenigen, die arianisch gesinnt sind. „Die Denkungsweise aller Vorgenannten kennen wir nämlich aus Erfahrung und besitzen Schreiben und wissen, daß, wenn auch einige wenige diesem Glauben widersprechen, sie doch dem ganzen Erdkreis gegenüber nicht aufkommen können." [1]

Daran ändert auch die Räubersynode von Ephesus (449) nichts. Auch wenn nicht der Thronwechsel plötzlich die Verhältnisse geändert hätte, so wäre sie doch nie zur Ehre einer allgemeinen Synode erhoben worden. Dafür hätte schon Leo d. Gr. gesorgt. Freilich hat es auch auf den allgemeinen Konzilien nicht an verschiedenen Einflüssen weltlicher Art gefehlt, aber die Haltung der Kirche in der Folgezeit, nachdem die Einflüsse längst aufgehört hatten, zeigte deutlich, auf welcher Seite die Kirche und die Wahrheit standen. Die Synode zu Konstantinopel im Jahre 754 zählte zwar 338 Bischöfe und nannte sich selber eine ökumenische, aber von einer allgemeinen Vertretung oder von einer allgemeinen Anerkennung ist nicht die Rede. Ihr Bilderverbot erstreckte sich gerade so weit, als der Arm des Kaisers reichte. Die Patriarchen des Orients außerhalb des Kaiserreiches wie die römische Kirche erklärten sich gegen die Synode. Die Lateransynode vom Jahre 769 belegte dieselbe sogar mit dem Anathem [2]. Wenn die allgemeinen Konzilien nicht besser als mit solchen Provinzialkonzilien bekämpft werden können, so bleibt ihre Autorität noch lange un-

---

[1] Theodor., Hist. eccl. 4, 3. Vgl. die römische Synode 369 unter Damasus und die antiochenische 379.

[2] Hefele, Konziliengesch. III 410 ff 429 ff 438 ff.

geschmälert bestehen. Sie bleiben stets ein beredtes Zeugnis für den Glauben der Christenheit an die Unfehlbarkeit der Kirche. Ihnen ist es zu verdanken, daß die Einheit bewahrt wurde.

15. Im einzelnen gab man sich auch in dieser Frage vertrauensvoll der Autorität der Kirche anheim. Das kanonische Recht hat das Dekret Gregors d. Gr. über die bis dahin abgehaltenen fünf (vier) allgemeinen Konzilien[1], sowie die vom neuen Papste zu beschwörende professio fidei, nach welcher bis zum Ende des 9. Jahrhunderts acht Konzilien als ökumenische anerkannt wurden, aufgenommen[2]. Von den mittelalterlichen Konzilien verstand sich die päpstliche Approbation von selbst, da sie in der Regel zu Rom unter dem Vorsitze oder der Aufsicht des Papstes gehalten worden sind.

Es ist begreiflich, daß zur Zeit des Schismas und der Reformkonzilien von manchen Gelehrten einzelne Äußerungen fielen, welche gegen die Autorität des Papstes und der Konzilien gerichtet waren, aber selbst diese durch die allgemeine Depression erklärlichen vereinzelten Äußerungen wollten nicht am Prinzip der Unfehlbarkeit rütteln. Petrus von Alliaco, der durch sein Verhältnis zu Benedikt XIII. und Johann XXIII. sowie zur Synode von Pisa und Konstanz die Folgen des Schismas kennen gelernt, hat, um für die Prätendenten des Papsttums friedlichere Maßregeln zu befürworten, die Unfehlbarkeit der allgemeinen Konzilien angreifen zu sollen geglaubt[3]. Nichtsdestoweniger war er entschieden für die Superiorität der Konzilien über den Papst, wechselte seine Meinung über das Abstimmungsrecht und den Abstimmungsmodus sowie sein Verhalten gegen Johann XXIII. des öftern, kann also nicht als kompetenter Zeuge gegen die Unfehlbarkeit gelten. „Er stellt oft verschiedene Ansichten zusammen, ohne sie bestimmt zu verwerfen; z. B. bezüglich des Ursprungs des kirchlichen Primats, wo er aber doch als seine Meinung ausspricht, principaliter stamme die Autorität der römischen Kirche von Christus, secundario vom Konzil.“ Danach ist auch sein Ausspruch zu beurteilen: „Nach einigen großen Doktoren kann ein allgemeines Konzil irren, nicht allein über Tatsachen, sondern auch im Rechte, und was mehr ist, im Glauben; einzig die allgemeine Kirche hat dieses Vorrecht, daß sie nicht irren kann im Glauben.“[4] Eigentümlich ist hierfür schon die Berufung auf Lk 22, 32. Nikolaus von Cusa wurde gleichfalls durch die

---

[1] Ep. 1, 25; Decr. I, dist. 15, c. 1. [2] Dist. 16, c. 8.

[3] Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon I[2] 371.

[4] Hardt, Magnum oecum. Constant. conc. II (1697) 200. Hergenröther, Kirchengesch. II 674. Hurter, Nomenclator IV (1899) 602 ff.

Zeitverhältnisse bestimmt, seine Stellung zum Konzil von Basel und zum Heiligen Stuhle verschiedentlich zu ändern.

Der Ausspruch des hl. Antonin von Florenz, wenn derselbe überhaupt echt ist, kann für sich doch nichts gegen die allgemeine Lehre des Heiligen selbst und der Kirche beweisen. Er ist gleichfalls aus den Zeitverhältnissen zu erklären. Bei der Zerrissenheit der Verhältnisse, wie sie am Ende des 14. und am Anfange des 15. Jahrhunderts bestanden, war es auch einem Heiligen nicht leicht, immer das Richtige zu treffen. Er sagt: „Auch das Konzil kann irren; denn obwohl ein allgemeines Konzil die ganze Kirche angeht, ist es doch nicht die ganze Kirche, sondern stellt sie nur dar. Daher ist es möglich, daß der Glaube sich in einem einzigen erhalte, in welchem Falle man nach der Wahrheit sagen darf, daß der Glaube in der Kirche nicht fehle. Das wurde offenbar bei dem Leiden Christi, als der Glaube sich allein in der heiligen Jungfrau erhielt, weil alle andern Ärgernis nahmen, und doch hatte Christus für Petrus gebetet, daß sein Glaube nicht aufhöre."[1] Indem er das Gebet des Heilandes für Petrus als ein Gebet für den Glauben der ganzen Kirche, nicht für den Glauben seiner Nachfolger bezeichnet, verleugnet er die Verheißung der richterlichen Unfehlbarkeit der Nachfolger Petri nicht, sondern will sie daraus beweisen. Wenn das Gebet des Herrn zunächst auf die Indefektibilität des inneren Glaubens bezogen wird, kann dasselbe nicht direkt auf die Nachfolger Petri gehen[2].

Daß Antonin von Eifer für die Kirche eingenommen war, ist bekannt. So schreibt er an seinen Schwestersohn Giovanni anläßlich der Wahl Kalixts III.: „Unterdessen muß man vom Heiligen Vater immer gut denken und seine Maßregeln immer gut beurteilen, mehr als bei irgend einem andern Lebenden, und nicht bei jedem geringen Anstoß scheu werden. Christus leitet das Schifflein Petri, das darum nicht untergehen kann. Bisweilen scheint er im Sturme zu schlummern, dann muß man ihn wecken mit Gebet und guten Werken, woran Mangel ist."[3] Jene vereinzelten Aussprüche mögen sich also der protestantischen Auffassung nähern, sie sind aber doch weit entfernt, den katholischen Glauben der bedeutenden Männer zu verdunkeln. Vorläufer der Reformation waren sie nicht.

Das Mittelalter hat sich durchweg mehr mit der inneren als mit der äußeren Seite der Kirche befaßt, hat vielfach die Indefektibilität des

---

[1] Summa doct. p. 3, tit. 23, c. 2, 6. Civ. Catt. Ser. 7, V 52 ff; IX 304 f 573 ff 709 ff wird die Stelle für eine Interpolation erklärt, und namentlich gegen Bossuet polemisiert.

[2] Scheeben, Dogmatik I 100.

[3] Reumont, Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italiener, 1877, 144.

Glaubens zunächst auf die Kraft und den Sinn des Glaubens in den Gläubigen bezogen und in diesem Sinne auch teilweise die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes erklärt. Besonders wurde diese Auffassung durch Franz von Assisi und seinen Orden gefördert. Man dachte aber hierbei nicht daran, die objektive Unfehlbarkeit dadurch in Frage stellen zu wollen. Nur die einseitige Pflege jener Richtung führte zu einer Verdunkelung oder Verleugnung der Unfehlbarkeit. Die Strömung in jener Zeit, wie sie seit Okkam, Marsilius von Padua, Johann von Jandun bei der allgemeinen Unzufriedenheit mit den Zuständen in Staat und Kirche gepflegt wurde, hat den Plänen von Wiklif und Hus vorgearbeitet und die kirchliche Autorität vielfach erschüttert, aber die Konsequenzen dieser Richtung gingen weit über die Unfehlbarkeit der Kirche hinaus. Einen energischen Verteidiger ihrer Autorität und Unfehlbarkeit mit kurialistischen Übertreibungen hat die Kirche an dem Kardinal Johannes von Torquemada gefunden, welcher an den Konzilien zu Konstanz, Basel und Florenz teilnahm[1]. Sein Buch „Über die Kirche" wurde hoch geschätzt.

16. Die Berufung der Reformatoren auf ein allgemeines Konzil gegen die Entscheidungen des Papstes ist demselben Geiste entsprungen, welcher seit einem Jahrhundert die allgemeinen Konzilien in Gegensatz zum Papste zu bringen suchte. Doch ging diese Berufung noch von der Voraussetzung aus, daß die allgemeinen Konzilien die Glaubensstreitigkeiten unfehlbar entscheiden können. Luther wollte anfänglich mit seiner Opposition gegen die Lehren und Einrichtungen der Kirche keineswegs die Autorität der katholischen Kirche bestreiten, und hat auch später sich je nach der Gelegenheit verschiedentlich ausgesprochen. Er bekennt noch 1528, daß „unter dem Papsttum viel christlich Gut, ja alles christlich Gut sei und auch daselbst herkommen sei an uns", die Heilige Schrift, rechte Taufe, rechtes Sakrament des Altars, rechte Schlüssel zur Vergebung der Sünden, rechtes Predigtamt, rechter Katechismus. Ich sage, daß unter dem Papst die rechte Christenheit ist. Selbst 1538 kommen diese Gedanken wieder[2]. Doch spricht er schon 1518 einer jeden Repräsentation der Kirche, auch den allgemeinen Konzilien, die Unfehlbarkeit ab, um sich auf die Un-

---

[1] Döllinger-Friedrich, Janus[2] 311: Torquemada und Antonin lehren, Päpste und allgemeine Konzilien können in Glaubenssachen irren, ja die ganze Kirche bis auf eine Person, vielleicht einen Laien, könne irren. Dagegen Schwane, Dogmengesch. III 499 ff 805 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XII[2] 1884. Pastor, Geschichte der Päpste I 306. Hefele, Konziliengesch. VIII 4 478. Hurter, Nomenclator IV 730.

[2] Werke herausgeg. von Walch VIII 480; XVII 2646. Vgl. Katholik 1890 I 139. Harnack, Dogmengesch. III[2] 759. Sohm, Kirchenrecht 476 ff.

fehlbarkeit der allgemeinen Kirche und der Heiligen Schrift zurückzuziehen. Prinzipiell verwarf er die Autorität der allgemeinen Konzilien und des Papstes erst, als er auf der Disputation zu Leipzig durch die Beschlüsse des Konzils von Konstanz gegen Hus in die Enge getrieben wurde [1]. Der tiefere Grund war die subjektive Auffassung des Glaubens, der Rechtfertigung, der Frömmigkeit. In diesem Sinne zeichnen die Schmalkaldischen Artikel die Stellung Luthers zu Rom und dem allgemeinen Konzil.

Das Tridentinum brauchte daher die Unfehlbarkeit des Konzils nicht förmlich zu definieren [2]. Sie war selbstverständlich und ist auch ganz klar in den Einleitungen zu den einzelnen Sitzungen angedeutet, indem regelmäßig auf den Beistand des Heiligen Geistes verwiesen wird. Daß es die Frage über das Verhältnis des Heiligen Stuhles zum Konzil nicht besonders behandeln wollte, ist begreiflich, da man nicht noch innerhalb der Kirche selbst Stoff zu neuen Disputationen liefern wollte. Anders lag die Sache für den Römischen Katechismus, der als Instruktion für die Pfarrer einfach die Lehre von der Unfehlbarkeit aufnahm. „Wie diese eine Kirche nicht irren kann in der Überlieferung des Glaubens und der Sitten, da sie vom Heiligen Geiste geleitet wird, so müssen notwendig alle andern, welche sich den Namen Kirche anmaßen, da sie ja vom Geiste des Teufels geleitet werden, in Lehre und Sitten den gefährlichsten Irrtümern ausgesetzt sein." [3] Auf die Bestimmung des Organs der Unfehlbarkeit geht er nicht ein.

III. Die Reformatoren über die Unfehlbarkeit.

17. Waren vielleicht die Reformatoren, indem sie die Unfehlbarkeit der Kirche bekämpften, gewillt, auf die eigene Unfehlbarkeit zu verzichten? Oder haben sie nicht vielmehr diese desto nachdrücklicher betonen müssen, je heftiger sie jene bestritten haben? Calvin in Genf und Luther in Wittenberg verurteilten einen jeden, welcher an ihren Lehren rütteln wollte. Zwischen dem Luther von 1521 [4], der sich von niemand auf Erden den Glauben will weisen lassen, es sei denn, daß er selbst die Richtigkeit aus Gottes Wort erkenne, und dem Luther von 1532 und 1535, dem das Wort Gottes nicht als regula fidei genügte, sondern doch wieder eine persönliche Autorität nötig schien, die in Sachen der Lehre entscheide,

---

[1] Janssen, Geschichte des deutschen Volkes II 83 ff. Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. IX 94 104 ff. Harnack, Dogmengesch. III 572 734. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt I (1904) 726 ff.

[2] Sess. 4; Sess. 6, cap. 16, can. 29; Sess. 13, prooem.

[3] I, 10, 16.

[4] Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bock Emsers.

besteht ein großer Widerspruch, der nur daraus erklärlich ist, daß der Streit mit den Gegnern den unsichern Grund der subjektiven Auffassung erkennen ließ und auch die apostolische Kirche zurückdrängte. „Kann Gott nicht lügen, also kann auch die Kirche nicht irren." Aber die Konsequenzen wurden nicht gezogen.

Der Ausgangspunkt der Reformation war die prinzipielle Verwerfung aller menschlichen Autorität in Sachen des Glaubens, das Resultat aber war die Autorität Luthers „als Papst". Luther sagt in Nachahmung des hl. Paulus: „Es gibt keinen Engel im Himmel, noch weniger einen Menschen auf Erden, der vermöchte und wagte, meine Lehre zu richten. Wer dieselbe nicht vernimmt, kann nicht gerettet werden, und wer anders glaubt als ich, ist der Hölle verfallen." [1] „Die beiden Sätze, daß ihm seine Lehre von Gott in besonderer Mission mitgeteilt worden und die alleinseligmachende sei, und daß der Papst der Antichrist sei, wurden bei Luther fixe Ideen, welche fortan sein ganzes Leben und Wirken beherrschten." [2] „Die Sprache

---

[1] Werke, Wittenberger Ausgabe II 49; Erlanger XXVIII 144. Vgl. Janssen a. a. O. II 203 223; III 190. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart I (1895) 213 ff. Bernoulli, Die wissenschaftl. und die kirchl. Methode in der Theologie, 1897, 196 ff.

[2] Janssen a. a. O. II 83 95 219 ff; V 311. Hase, Polemik 2. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 339. Möhler, Symbolik 10 330 409 f 426 f. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze III (1886) 53 145 264. Harnack a. a. O. III² 582 696 f 737; Reden und Aufsätze II 297 ff. Zu der Schrift: „Wider das Papsttum vom Teufel gestiftet 1545." Herrmann, Römische und evangelische Sittlichkeit², 1902, xiii 8 9. „Was uns von Rom scheidet, ist heute noch dasselbe, was Luther mit den Worten aussprach: das Papsttum vom Teufel gestiftet." Realenzykl. XIV³ 258 (Ochino) 294 (Sakramentsstreit). Denifle a. a. O. 858 f. Etwas feiner hat doch Hase (Werke VIII 2, 472) gegen Röhr den Papst in Schutz genommen. In den symbolischen Büchern werde er allerdings Antichrist, auch ein Judas, des Teufels Apostel, ein Haupt aller Diebe u. dgl. genannt. „Was der Leidenschaftlichkeit jener Zeit natürlich war, ziemt unserer Bildung nicht. Dem Protestantismus steht es wohl an, gerecht zu sein gegen jede geschichtliche Erscheinung, daher auch anzuerkennen, daß, wenn von Rom auch viel Übel kam, doch auch große Segnungen von daher über alle Völker des Abendlandes gekommen sind." Besonders fordert er für die viel bedrängten heutigen Priesterfürsten Rücksicht. Burkhardt, Luthers Vorstellungen von der Entstehung und Entwicklung des Papsttums, 1896. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker, 1897. Der Generalsekretär des Evangelischen Bundes, Dr Frey, wiederholt mit andern, „die katholische Kirche sei eine Ausgeburt der Hölle". Flugschrift Nr 223, 1904; Stimmen aus Maria-Laach LXVII (1904) 359 f. Vgl. Osborn, Die Teufelsliteratur im 16. Jahrhundert, 1893, 167 ff. Daß der Papst der „Antichrist", die „babylonische Hure" sei, schimpften schon die Katharer und Waldenser. Vgl. Michael, Geschichte des deutschen Volkes im Mittelalter II (1899) 280.

der zweifellosesten Zuversicht, der unfehlbarsten Gewißheit in allen seinen Behauptungen wußte Luther mit der größten Leichtigkeit zu handhaben."

Das Formalprinzip, wonach die Heilige Schrift die einzige Norm des Glaubens sein sollte, hat zwar scheinbar den Gläubigen volle Freiheit der Forschung und des Glaubens gewährt. Indem aber Luther nach seiner Deutung des Wortes Gottes, auf welches er sich berief, das Materialprinzip von der Rechtfertigung durch den Glauben allein als das leitende Grundprinzip aufstellte, erklärte er sich als die unfehlbare Autorität für die Forschung und den Glauben. Hätte die Kirche dieses angenommen, so hätte sich Luther auch mit der katholischen Kirche wieder vertragen[1]. Freilich hätte die Kirche ihre eigene Unfehlbarkeit sowie ihre 1500jährige Geschichte zuvor verleugnen müssen, um sich vor der vermeintlichen Unfehlbarkeit eines einzelnen[2], welcher weder in seinem Amte noch in seinen Werken dafür einen Grund aufweisen konnte, zu beugen. Cochläus verlangte zu Worms von Luther Zeichen und Wunder. Luther berief sich auf die Stimme Gottes in seinem Innern und machte ihre Erleuchtungen zu Offenbarungen[3], obwohl er sonst für den Prediger und Theologen eine beglaubigte Sendung forderte. Wenn Luther sagt: „Gott hat mich hinangeführt wie einen Gaul, dem die Augen geblendet sind", so hat er selbst keinen Beweis für seine Sendung erkannt, höchstens auf die zukünftige Bestätigung gehofft. Richtiger ist es, daß die Reformatoren gegenüber den durch Jahrhunderte geweihten Rechten der Kirche „hinauf zum Himmel nach dem ewigen Rechte der Idee" gegriffen haben; aber die Idee war eben ihre eigene Idee, nicht die des Heiligen Geistes, wenn auch die Konkordienformel von den besondern und ausgezeichneten Gaben des Heiligen Geistes spricht, durch welche Dr Luther, der Heros, erleuchtet gewesen sei[4]. Gegen die Schwärmer behauptet Luther, Gott habe nie jemand gesandt, ohne ihn durch einen Menschen zu berufen oder durch Zeichen für ihn zu zeugen. Th. Münzer war aber so fest wie Luther von seiner göttlichen Sendung überzeugt. Seb. Franck stellt den Papst, Luther und Zwingli nebeneinander. Calvin bemerkt in der Vorrede zu seinen Institutionen, man fordere mit Unrecht Wunder, denn man schneide sich kein neues Evangelium zurecht, sondern halte an dem einen fest, dessen Wahrheit zu bekräftigen alle Wunder Christi und der Apostel dienen. Aber haben nicht

---

[1] Harnack, Dogmengesch. III² 725 728 745.

[2] Aleander bei Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. IX 184.

[3] Spahn, Cochläus, 1898, 81. Schmitt, Confutatio Lutheranismi Danici a. 1530 conscripta a Nic. Stagefyr s. Herborneo, 1902, 37. Wilmers, De eccles. 40.

[4] P. 2, c. 7, 26, p. 733.

alle Reformatoren für verschiedene Lehren sich auf dasselbe Evangelium berufen und Glauben gefordert? Auch die Berufung auf das Recht der Gemeinde [1] genügt nicht, denn diese mußte gehorchen und konnte kein unveräußerliches Recht geltend machen.

18. Das die freie Forschung aufhebende Materialprinzip gilt von da an als das Prinzip der „stehenden und fallenden Kirche", obwohl es nach eigenem Geständnis der Heiligen Schrift widerspricht, mindestens formell auf einer einseitigen Auslegung einer einzigen Stelle der Heiligen Schrift beruht (Röm 3, 28) [2]. Auch die Symbole können nur dann einen streng verpflichtenden Charakter haben, wenn sie als Ausdruck einer unfehlbaren Autorität erscheinen. Schon Melanchthon verlangte eine Beeidigung darauf, kann aber nur praktische Gründe dafür angeben. Der Zirkel durch die Unterstellung der die Schrift autoritativ auslegenden Bekenntnisse unter die Schrift ist unvermeidlich.

Die Konkordienformel verwirft nicht nur alle Irrtümer, welche gegen die drei Symbole, das apostolische, nicäno-konstantinopolitanische und athanasianische, in der Kirche eingeführt worden seien, sondern sie anerkennt auch das unveränderte Augsburger Bekenntnis, die Apologie, die schmalkaldischen Artikel und die beiden Katechismen Luthers. „Nach dieser kurz vorher nachgewiesenen Anleitung ist jede Lehre in Sachen der Religion zu bilden, und wenn etwas dieser zuwider ist, so ist es zu verwerfen und zu verurteilen, weil es der einmütigen Erklärung unseres Glaubens widerspricht." [3] Wenn man bedenkt, „wie wenig löblich die Mittel zu ihrer

---

[1] Hase, Werke X 397: „Das ganze formelle Recht der Reformation beruht darauf, daß alle Kirchengewalt von der Gemeinde ausgeht", sonst wäre die Reformation Rebellion gewesen. Herborn sagt, die Häretiker haben sich anfangs Lutheraner nennen lassen, „da doch Luther ihnen fast Gott war", als aber Gott ihre bösen Wagnisse, Uneinigkeiten usw. gleich dem Turmbau zu Babel durch die Sprachverwirrung bestrafte, fingen sie an, sich Evangelische zu nennen. Denifle, Luther und Luthertum I 597 727 ff.

[2] Ein Beichtvater hatte Luther auf Röm 3, 28 verwiesen. Vgl. Dorner, Geschichte 80 213. Die Verteidigung Luthers s. Janssen, Geschichte II 199. Während Tschackert (Polemik 428) die Einschaltung das „allein" sinngemäß findet, polemisiert Kaftan gegen die imputierte Gerechtigkeit, welche sich auf den zufälligen Ausdruck von Röm 3, 28 baue. Vgl. Grisar: Kölnische Volkszeitung, Liter.-Beil. 1904, Nr 1 3, und Denifle a. a. O. 387 ff zu Luthers Kommentar von 1515. Meyer (Christentum und Germanen: Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion, 1905, 228) zitiert einfach Röm 3, 28 nach Luthers Übersetzung!

[3] I prooem. 3, 6, p. 572. Vgl. die Verhandlungen Keplers mit den Tübingern Kepleri opera ed. Fritsch VIII 785 792 ff 804. Schuster, Johann Kepler und die großen Streitfragen seiner Zeit, 1888, 151. Nösgen, Symbolik 39 ff.

Verfertigung und Ausführung" waren, so wird man nicht mit den protestantischen Scholastikern des 17. Jahrhunderts versucht sein, die Unfehlbarkeit des Tridentinums mit der ihrer „inspirierten" Verfasser zu vertauschen. Und doch werden die protestantischen Theologen auf die Konkordienformel verpflichtet!

„Die Epigonen der Reformation unterwarfen wieder auch die Gedanken der Gläubigen den Satzungen einer von Fürsten, Professoren und Pastoren regierten Kirche, der Glaubenszwang wurde härter als je zuvor unter dem Papsttum und ohne die scheinbare Berechtigung durch eine unfehlbare Kirche." „Man konnte mit gutem Grunde der Wahrheit immer wieder entgegenhalten, ob denn ein Andreä . . ., ein Chemnitz, ein Selnecker . . ., ein Chyträus . . ., ein Musculus und Körner . . ., diese Verfasser der Formel, die authentischen und infallibeln Interpreten der protestantischen Lehre seien."[1] Ist aber diese die unfehlbare Lehre der Heiligen Schrift? Die Überzeugung: „Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nun und nimmermehr", hat seit der Aufklärungszeit doch eine große Erschütterung erfahren. Die theologia sacra im Sinne einer unfehlbaren Bibellehre hat sich aufgelöst.

Es ist also vom Standpunkte des symbolgläubigen Protestantismus aus unrichtig, daß der „ethische" Faktor, der eine Grundpfeiler des Protestantismus, der sich innerlich wie von selbst verbindet mit dem „intellektualen", der Rückführung aller theologischen Gedanken, überhaupt aller Wissenschaft,

---

[1] Hase, Werke X 404. Baur, Dogmengesch. III (1867) 22. Mulert, Die Lehrverpflichtung in der evangelischen Kirche Deutschlands, 1904. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 1904, 264 f. Die Sache sei „heikl und peinlich". „Die Rückständigkeit der Gesetzgebung tritt oft sehr schroff in Erscheinung. Wird doch in heutigen evangelischen Landeskirchen z. B. noch auf das Ephesinum oder das Chalcedonense verpflichtet oder auf Schriften des 16. Jahrhunderts, die kaum einer von denjenigen, die sich auf sie verpflichten, überhaupt noch kennt." Harnack, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus: Reden und Aufsätze II 132 ff. Peipers, Das protestantische Bekenntnis, 1897; Realenzykl. IV³ 209 293; VIII³ 11 ff; XI³ 734; XVI³ 163. Kahl, Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit, 1897, 98. Agricola, Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit unter dem Gesichtspunkt des Rechtes, 1898. Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht 1898, 347 ff. Über den Streit der Theologen und Pastoren, ob die Verpflichtung auf die Bekenntnisse, quia s. quatenus sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmen, rechtlich oder sittlich, für das Amt oder die Theologie zu fordern sei, vgl. man z. B. die Symboliken von Scheele, Müller, Nösgen, Loofs. Schultz (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, 52 ff) kennt nur eine Verpflichtung für den Geistlichen, welcher als Beamter der civitas Dei das Bekenntnis einfach anwendet, wie der Staatsbeamte das Staatsgesetz, ohne sich persönlich für seinen Inhalt verantwortlich zu fühlen. Anders Burger: Realenzykl. XIV³ 495 ff.

auf die biblische Lehre, die nicht unfrei, sondern als frei sich bezeugende, in ihrem Kerne jeder Zeit unmißverständliche, von den Reformatoren zur Norm aller menschlichen Gedankenbildungen erhoben wurde [1]. „Der ausschließliche Paulinismus ... wird zu einem Druck für Gegenwart und Zukunft. ... Hierin läßt der Katholizismus weit mehr Freiheit als der kirchliche Protestantismus.“ [2]

Ebenso unrichtig ist es, daß die Reformation, indem sie jeden Gläubigen auf sein eigenes, durch den Heiligen Geist bewegtes Herz und auf die Heilige Schrift verwies, deren Auslegung sie der Wissenschaft freigab, die Unfehlbarkeit einer jeden bestehenden Kirche leugnete, wie dies folgerecht aus ihrem Grundgedanken hervorgehe, daß die ideale Kirche oder das vollkommene Christentum in keiner der geschichtlich gewordenen Kirchen vollkommen enthalten sei [3]. Diese Idee ist erst im 19. Jahrhundert, nicht im 16., gewachsen. Luther, wie die andern Reformatoren, hat zwar mitunter auch Worte für die Anerkennung anderer Kirchen, aber nur wenn die Not ihn drängte. Er war weit entfernt, in der katholischen Kirche, „der babylonischen Hure“, auch nur eine Teilkirche anzuerkennen. Dagegen war er überzeugt, die wahre Kirche Christi herzustellen [4], oder gab wenigstens dieser Überzeugung Ausdruck, je mehr er sich, vom Hasse gegen Rom erfüllt, in den Dogmatismus seiner Lehre hineinarbeitete. „Was ist ein Dogma ohne Unfehlbarkeit?“ [5] Daher bezeichnet Bunsen den Lutheranismus als „jene unselige, ungeschichtliche und unphilosophische ..., untheologische wie unevangelische dogmatische Ausführung, in welche Luther in der zweiten Hälfte seines Lebens einigermaßen schon selbst, zu seiner und Melanchthons Plage, hineingetrieben wurde, und welche dann die lutheranischen Scholastiker ausbildeten und als ‚Bekenntnis‘ geltend zu machen strebten“. Die Klage Melanchthons über die schmähliche Knechtschaft, welche er getragen, gründet doch tiefer.

Daß die Idealkirche auf Erden nie erreicht wird, ist natürlich unbestreitbar, aber die christliche Kirche muß doch von Anfang an eine Idee ihres Stifters realisiert, die unfehlbare Offenbarung unfehlbar vermittelt

---

[1] Hundeshagen bei Kattenbusch, Konfessionskunde I 66.

[2] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker 280. Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker 38 ff.

[3] Hase, Polemik 36; Werke VIII 1, 466; X 30. Nösgen, Symbolik 318 f. Bunsen, Die Zeichen der Zeit II (1855) 132.

[4] Lobstein, Essai d'une introduction à la dogmatique protestante, 1896, 85 ff 295.

[5] Harnack, Dogmengesch. III² 742 f 760. Janssen, Geschichte II 365 383 ff. Bernoulli, Die wissenschaftl. Methode 202 ff.

haben. An der Vollendung des Ideals hindern die Kirche die menschlichen Organe, auf welche sie angewiesen ist; von ihrer Wahrheit und Unfehlbarkeit aber überzeugt sie der Heilige Geist, welcher die menschlichen Organe leitet. Wohl haben sich Melanchthon, die Magdeburger, Calvin, die Gegner Bossuets auf die Unfehlbarkeit der allgemeinen Kirche zurückzuziehen gesucht, aber wo ist diese? Die eigentliche Kirche, soweit sie ihrer Idee entspricht, ist ebenso unfaßbar als die unsichtbare Kirche[1].

19. Selbst wenn man vom Symbolzwang absieht und das Materialprinzip beiseite läßt, so muß wenigstens zugegeben werden, daß die altprotestantische Orthodoxie an die Unfehlbarkeit des Buchstabens der Heiligen Schrift glaubte. Die Heilige Schrift allein gilt als Richter, Norm und Regel, nach welcher die Dogmen zu beurteilen seien. Die Symbole werden nur als Zeugnis und Erklärung des Glaubens betrachtet. Der Glaube hieran, meint Hase mit andern, wie der Glaube des Katholiken an die Unfehlbarkeit seiner Kirche, sei gleich subjektiv. „Doch bleibt der Unterschied, daß der Protestantismus erst im Aufgeben jener mehr un- als übernatürlichen Inspirationslehre zu einer höheren Entwicklung seines Wesens gelangte, während die katholische Kirche mit dem Aufgeben ihrer Unfehlbarkeit sich selbst aufgeben muß, denn ohne dieselbe ist sie nicht mehr die vollkommene Kirche, in welcher Idee und Wirklichkeit zusammenfallen, und hat kein Recht, unbedingte Unterwerfung der Gewissen zu fordern."[2] Aber gibt vielleicht die katholische Kirche ihren Anspruch auf Unfehlbarkeit ebenso leicht auf als der moderne Protestantismus nicht etwa bloß diese, sondern überhaupt jede Inspirationslehre?

Wird es heutzutage als fraglich hingestellt, in welcher Weise wir uns noch zu der Lehrautorität der Bibel bekennen können, und es als ein Ergebnis der Wissenschaft bezeichnet, daß die Inspirationslehre und die Unfehlbarkeit der Bibel im einzelnen nicht mehr zu behaupten möglich seien[3], so kann man sich allerdings auf Luther berufen, dessen Äußerungen über die Propheten keineswegs die Stellung zur Heiligen Schrift verraten, welche durch seine Inspirationslehre vorgeschrieben wird. Denn ich frage,

---

[1] Realenzykl. III³ 665: „Calvin identifizierte sein Werk und seine Auffassung ohne weiteres mit dem Willen Gottes und mit der Wahrheit selbst. Andersdenkende sind ihm daher unmittelbar die Feinde Gottes und die Werkzeuge des Teufels."

[2] Hase, Polemik 39. Baur, Dogmengesch. III 5 ff. Sabatier, Religionsphilosophie, 1898, 220 ff 269 f.

[3] Theol. Lit.-Ztg 1887, Nr 24, Sp. 577. Döllinger, Kirche und Kirchen 422 ff. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze III 47. Harnack, Dogmengesch. III² 584 ff. Lobstein, Essai d'une introduction à la dogmatique protestante, 1896, 97 ff 105 ff 122 ff.

„bei wem sind Einseitigkeiten, ja Widersprüche häufiger als bei Luther"? hält Reuter den Tadlern des hl. Augustinus[1] entgegen. Aber man muß dann gleich weitergehen und daran erinnern, daß Luther ganze Bücher des Neuen Testamentes als unkanonisch verworfen hat, weil sie mit seiner Lehre von der Rechtfertigung nicht übereinstimmen. Seine eigene Autorität stand ihm also höher als die Heilige Schrift, seine Unfehlbarkeit über der Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift. Wird aber diese bestritten, so gibt es überhaupt keine Unfehlbarkeit, aber auch keine christliche Kirche mehr. Die Heilige Schrift kann zwar ihres übernatürlichen Charakters nie entkleidet werden. Sie bietet auch dem, welcher an ihre Unfehlbarkeit nicht glaubt und keine unfehlbare Auslegerin kennt, noch Belehrung und Trost; aber die Sicherheit des Glaubens für das ewige Leben geht damit verloren, dem Zweifel und Unglauben werden Tür und Tor geöffnet. Es handelt sich nicht mehr um verschiedene wissenschaftliche Auslegung einzelner Stellen, sondern um den ganzen Grundcharakter der Glaubensquelle und Glaubensnorm. „Die schärfere Kritik und die genauere Interpretation der Neuzeit haben die Überzeugung von der Einfachheit, der sonnenhellen Klarheit und der vollen Einstimmigkeit der biblischen Schriften zerstört, zugleich aber jenen festen Halt erschüttert. Die Bewegungen der neueren Wissenschaft treffen hier den kirchlichen Protestantismus direkter als den Katholizismus." [2]

20. Wie die Menschheit nie ohne die Autorität zur Männlichkeit gelangt wäre, wie das Kind die Eltern und Lehrer zur Erziehung braucht, so ist die religiöse Erziehung eines Volkes, des Menschengeschlechtes ohne eine unfehlbare, lebendige Autorität unmöglich. Das Leben ist hier mächtiger als jede Theorie. Die Geschichte aller Religionen geht von dieser Voraussetzung aus. Die Erfahrungen, welche die protestantischen Konfessionen mit der Verwerfung einer unfehlbaren Autorität der Kirche gemacht haben, laden nicht zur Nachahmung ein[3]. „Der Subjektivismus", sagt ein protestantischer Kritiker, „der das Christentum in die Behauptung umsetzt, daß jeder seinem Gewissen folgen solle, ist eine Ausgeburt des cal-

[1] Reuter, Augustinische Studien 514. Harnack a. a. O. III² 697 722 ff 744 ff. Dagegen Kunze, Glaubensregel 499 ff.

[2] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker 280. Kropatscheck, Das Schriftprinzip der luther. Kirche I (1904) 7 ff. Strauß (Glaubenslehre I vi) findet den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus nicht mehr stark. Wo um Autonomie oder Heteronomie des Geistes gestritten werde, da könne die Nebenfrage, ob das Prinzip derselben die Kirche oder die Schrift sein soll, nur geringes Interesse haben. Glaube und moderne Wissenschaft seien vielmehr die Gegensätze.

[3] The American Journal of Theol. 1904, 683 ff.

vinischen Geistes. Der Pietismus mit seiner materialistischen Auffassung von der Bekehrung ist aus Luthers Einseitigkeit entstanden. Der Protestantismus schwankt zwischen Unglauben und Phantasieglauben."

Ein englischer Religionsphilosoph sagt über den Kompromiß zwischen dem subjektiven Urteil des religiösen Bewußtseins und dem Formalprinzip der Bibel[1]: „Dieser Kompromiß war, wie alle Kompromisse, von zerbrechlicher Natur. Es brauchte nicht lange, bis das Gleichgewicht zwischen den zwei antagonistischen Prinzipien zu Gunsten des Geistes der freien Prüfung, des individualistischen und kritischen Geistes, aufgehoben wurde. Sein Triumph wurde in den meisten protestantischen Konfessionen vollkommen und aus dem Credo der verschiedenen Kirchen wurden die objektiven Lehren des Christentums eine nach der andern ausgetilgt. Selbst die Sekten, welche den festesten Entschluß faßten, der alten Orthodoxie treu zu bleiben, ließen die Dogmen wie das von der Trinität und der Inkarnation an die zweite Stelle rücken, um sich nur mehr mit dem Drama zu beschäftigen, welches sich im Herzen des Menschen selbst abspielt, mit dem Erlösungsglauben und mit der Bekehrung der Seelen. Dieses ausschließliche Überwiegen eines Elementes jeder lebendigen Religion im Protestantismus hat sicher großenteils seinen Triumph über die römische Kirche verhindert. Er hat immer einen Charakter der Verneinung und des Kampfes bewahrt, er lebt hauptsächlich von dem fortwährenden Kampf gegen den Katholizismus und gegen die Tendenzen, welche derselbe verkörpert. Wenn er aufhört, gegen die römische Kirche zu kämpfen, so spaltet er sich in zwei Parteien, und derselbe Konflikt erneuert sich in seinem Schoß zwischen Freiheit und Autorität. Anderseits hat sich die Kirche von Rom infolge der fortwährenden Opposition gegen die Reformation immer tiefer von der modernen Gesellschaft getrennt. Sie lebt von der Vergangenheit, aber sie hat diese reiche und fruchtbare Überlieferung des christlichen Altertums, welche der Protestantismus verloren gehen ließ, bewahrt. Der Katholizismus ist also die notwendige Ergänzung und das notwendige Gegengewicht des Protestantismus: das ist eine Materie ohne Form, die sich einer Form ohne Materie entgegenstellt."[2]

21. Ein protestantischer Dogmatiker glaubt, um eine befriedigende Erklärung der Symbole geben zu können, müßte ein Theologe so gut ausgerüstet sein, daß er selbst ein Glaubensbekenntnis formulieren könnte, wie es in der Tat manche moderne Theologen verlangen, um wenigstens einen

[1] Vgl. Seeberg, Grundwahrheiten der christlichen Religion, 1902, 26 56 f.

[2] Marillier, Une nouvelle philosophie de la religion. E. Caird, The evolution of religion, 1893: Rev. de l'hist. des rel. 1894, II 313.

Wegweiser zu haben. Den orthodoxen Symbolgläubigen wirft er vor, daß sie selbst die Symbole nicht mehr in ihrem ganzen Umfang zu verteidigen wagen. Als Differenzpunkte zwischen dem Wortlaut der Bekenntnisse und der festesten Orthodoxie zählt er beispielsweise auf: die Notwendigkeit der Taufe zum Heil, die Privatbeicht, die drei Sakramente: Taufe, Abendmahl und Buße, das Kreuzeszeichen vor dem Morgengebet, die Dämonologie, das athanasianische Symbolum, welches das ewige Heil von der Annahme einer ebenso scharfsinnigen als widerbiblischen Lehre abhängig mache, die Prädestination zum ewigen Tod, die Verbalinspiration. Noch stärker trete aber der Widerspruch hervor, wenn man die Geschichte der Kirchen berücksichtige[1]. Es wird geradezu geraten, den Ausdruck „Dogma" und „Rechtgläubigkeit" uns zu ersparen[2].

Sucht man aber gegen die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche schließlich Febronius, Dr Blau, Joseph II. und die deutschen Bischöfe am Ende des 18. Jahrhunderts ins Feld zu führen, so erscheint dieser Traditionsbeweis doch ärmlich gegenüber dem Zeugnis der langen Reihe gelehrter, heiliger, hervorragender Männer aller Jahrhunderte seit den Zeiten eines hl. Ignatius, Irenäus, Augustinus bis herab auf die Neuzeit. Ob Erasmus daran geglaubt hat oder nicht, ob der „freisinnige Geschichtschreiber de Thou" nach H. Grotius Katholik mit „dreißig Ausnahmen" blieb, ob viele Katholiken nicht aufrichtig und innerlich ihrem Glauben zugetan sind, dies kann doch die prinzipielle Frage über die Unfehlbarkeit der Kirche nicht entscheiden, ja nicht einmal beeinflussen.

Wie würde sich bei einer solchen Nachfrage der Glaube der Protestanten an die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift, an die Rechtfertigung durch den Glauben allein, an die Gottheit Jesu herausstellen? War deshalb Christus nicht unfehlbar, weil die Juden ihm nicht glaubten? Hat der hl. Paulus das wahre Evangelium nicht verkündigt, weil er überall von den Judaisten verfolgt wurde? Wir brauchen uns aber um dessentwillen um so weniger zu beunruhigen, als wir mit gutem Grunde sagen können, daß die überwiegende Mehrzahl der Katholiken noch einen tiefen Glauben an die Wahrheit des Evangeliums und an die Unfehlbarkeit der Kirche besitzt, ja ein weit besseres Verständnis des Christentums und der

---

[1] Lobstein, Essai d'une introduction à la dogmatique protestante, 1896, 93 ff. The American Journal of Theol. 1902, 15 ff. Realenzykl. IV³ 761. Kaftan: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1891, 23 ff 537 ff; Theol. Lit.-Ztg 1903, Nr 14, Sp. 406 ff.

[2] Rade: Theol. Lit.-Ztg 1904, Nr 14, Sp. 420, gegen Kaftan, Was die Rechtgläubigkeit in der protestantischen Kirche bedeutet, 1903. Huppert, Der deutsche Protestantismus beim Beginn des 20. Jahrhunderts, 1902.

christlichen Frömmigkeit bekundet als die große Masse der Halbgebildeten, die über das Wesen der christlichen Frömmigkeit noch durchaus im Dunkeln sind, und ein großer Teil der wissenschaftlich Gebildeten in der protestantischen Kirche, die sich in „einer erschreckenden Unwissenheit über das Wesen und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit" befinden[1]. Dies klingt fast an das Urteil Lamennais' an, der außerhalb der katholischen Kirche einen naturgemäßen Gang vom Protestantismus zum Deismus und Atheismus annimmt.

Bossuet hat bekanntlich ein vierbändiges Werk gegen Claude und Jurieu über die Veränderungen im Protestantismus geschrieben. Heutzutage könnte man eine Reihe von Ergänzungsbänden schreiben. Ein Franzose hat später eine Studie über das Werk Bossuets veröffentlicht und die nötige Ergänzung gegeben. Er wird von einem protestantischen Theologen teilweise belobt, daß er anerkenne, das Ziel, dem wir unter dem doppelten Einfluß der Evolutionsphilosophie (Hegel) und des Erweckungsmethodismus (Wesley) zustreben, sei eine Religion, deren Wesen die Veränderlichkeit ist. Schon in Luther sei dieses Bewußtsein erwacht. Er verändert sich und rühmt sich dessen. Erst das 17. Jahrhundert hat die protestantische Sekte fast ganz der katholischen gleichgestellt. Der Protestantismus war fast eine Kopie, ein Gegenbild des Katholizismus geworden. Die ursprünglichen Kühnheiten waren vergessen; als Bossuet den Protestantismus mit seinen eigenen Waffen bekämpfte, ihn sein Bild in einem Spiegel betrachten ließ, der nach seinen eigenen Grundsätzen geschliffen ist, da wurde der Protestantismus wieder seiner Eigentümlichkeit bewußt und unterschied sich von allem, was vorausgegangen ist, Waldensern, Wiclifiten, Hussiten, und rechnete sich seine Neuheit eben als Kraft und Ruhm an[2]. Und heutzutage erwartet man eine neue Reformation, welche die unvollendet gebliebene Arbeit wieder aufnimmt, einen Reformator, welcher die unleugbare Spannung zwischen Religion und Kultur ausgleichen und das religiös-schöpferische Prinzip der Reformation klar und bestimmt in der Sprache des deutschen Gemüts und der wissenschaftlichen Vernunft für die moderne Welt aussprechen werde[3].

---

[1] Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion, 1877, 287 f 295. Seeberg, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, 1902, 3 f. Zur Krisis des französischen Protestantismus infolge der Bibelkritik vgl. Pressensé, Le Cardinal Manning, 1896.

[2] Eck: Theol. Lit.-Ztg 1894, Nr 2, Sp. 45. Rébelliau, Bossuet historien du protestantisme. Étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVIIe siècle, 1891.

[3] Meyer, Christentum und Germanen: Beiträge zur Weiterentwicklung 235 ff.

IV. Materielle Begründung der Unfehlbarkeit der Kirche.

22. Will man neben der formellen Beweisführung aus der Heiligen Schrift und Überlieferung oder Geschichte eine materielle Begründung der Unfehlbarkeit der Kirche unternehmen, so ist vor allem an das zu erinnern, was in § 1 gesagt worden ist. Denn die Frage über die Unfehlbarkeit der Kirche hat überhaupt nur für diejenigen einen Sinn, welche im Christentume eine unfehlbare Offenbarung anerkennen, und sie kann sich nur darauf beziehen, ob die Kirche den Offenbarungsinhalt treu bewahrt und richtig ausgelegt habe. Wer will aber hierüber entscheiden? So wenig als bei der formellen Behandlung, kann hier das Urteil des einzelnen maßgebend sein. Wenn wir aber sehen, daß die ganze, große katholische Kirche im 2., 3., 4. Jahrhundert wie in den folgenden Jahrhunderten dieselben Wahrheiten als apostolisch überlieferte und mit der Heiligen Schrift übereinstimmende allgemein bekannte, so ist hierin doch diejenige Gewähr zu erkennen, welche menschlicherseits überhaupt verlangt werden kann. Es ist bereits bemerkt worden, daß auch die Reformatoren in den arianischen und christologischen Fragen, wie dieselben auf den alten Konzilien entschieden worden sind, mit den Katholiken übereinstimmen. Worin soll also der Irrtum der alten Kirche bestehen?

Man verweist seit den Zeiten des Deismus (Tindal) auf den Chiliasmus, welcher im 2. und 3. Jahrhundert in christlichen Kreisen weit verbreitet gewesen sei. Aber in seiner groben Form von einem irdischen, sinnlichen tausendjährigen Reich (Millennium) war er durchaus nicht allgemein [1] und wird nicht als Lehre des Glaubens bezeichnet; in seiner idealen Form als Glaube an die baldige Wiederkunft Christi und den Beginn des ewigen Reiches war er allerdings weit verbreitet und hat wesentlich den Mut und die Kraft der alten Christen gestärkt, bildet aber auch keine Instanz gegen die Unfehlbarkeit der Kirche. Freilich hat der Herr seinen Jüngern vorausgesagt, daß einige den Tod nicht kosten werden, bis sie den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen (Mt 10, 23; 16, 28), allein er hat auch bei Gelegenheit der eschatologischen Rede, in welcher die Weissagung der Wiederkunft und des Gerichtes eng mit der Weissagung über die Zerstörung Jerusalems verbunden ist, gesagt, den Tag und die Stunde wissen nicht einmal die Engel des Himmels und auch nicht der Sohn, sondern der Vater allein (Mt 24, 35) [2]. Der

---

[1] Iust., Dial. 80. Harnack, Dogmengesch. I² 139.

[2] Ob die Ungenauigkeit der Ausdrücke auf Rechnung Jesu oder der Berichterstatter (Batiffol) komme, jedenfalls wollte im Interesse der Wachsamkeit eine

hl. Paulus glaubte an die Nähe der Parusie und verwies wie der Herr auf gewisse Vorzeichen derselben (Röm 13, 11 12; 1 Thess 4, 14 16), ermahnte aber, wie der Herr selbst, wegen der im religiös-sittlichen Interesse liegenden Ungewißheit zu fortwährender Wachsamkeit (1 Thess 5, 1 ff; 2 Thess 3, 6 ff; 2 Kor 5, 3 8; Phil 1, 23 ff; 2 Tim 4, 6). Der hl. Petrus hat bereits zur Verteidigung der Weissagung auf Psalm 89 (90), 4 hingewiesen: „Ein Tag ist bei dem Herrn wie tausend Jahre, und tausend Jahre sind wie ein Tag" (2 Petr 3, 8). „Der wesentliche Punkt der Predigt Jesu ist nicht die mehr oder weniger drohende Nähe der Krisis, sondern der Gedanke, daß das Reich Gottes jetzt mit einer absoluten Gewißheit komme. Die Krisis ist unvermeidlich, das Heil nicht mehr ein Traum, sondern eine unbestreitbare Wirklichkeit." [1] Man darf die poetischen prophetischen Bilder nicht nach dem prosaischen Buchstabensinn beurteilen [2].

Die Väter haben vielfach in der allgemeinen Not und Bosheit die Zeichen der Ankunft Christi erkennen zu müssen geglaubt, und haben Offb 20, 5 von einem irdischen Reiche gedeutet. Allein hat Gott selbst mit kluger Weisheit den Zeitpunkt im Dunkeln gelassen, um die Menschen zu steter Wachsamkeit zu zwingen, so kann es kein Irrtum im Glauben sein, wenn die Christenheit oft an die Nähe dieses Zeitpunktes geglaubt hat. Der hl. Augustinus hat die geistige Deutung des tausendjährigen Reiches eingeführt [3]. Wäre wirklich der Glaube an die Nähe der Parusie in der alten Kirche so entscheidend gewesen, wie es oft behauptet wird, so wäre der spätere Glaube an Christus unerklärlich.

Die kirchliche Verfassung aber, wie dieselbe im Episkopat und Primat vorliegt, ist nur für die Protestanten, teilweise für die Orientalen, nicht für die Katholiken eine Abweichung von der Wahrheit. Wir haben gesehen, daß sich die Katholiken mit guten Gründen nicht bloß auf

---

ganz genaue Angabe vermieden werden. Vgl. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 820; Turmel: Rev. d'hist. et de litér. 1900, 301 ff 311; Camus, Vraie et fausse exégèse, 1903, 19.

[1] Weiß, Predigt Jesu vom Reich Gottes 69.

[2] Kennedy, S. Pauls conceptions of the lasts things, 1904. Rev. bibl. 1904, 615 f.

[3] De civ. Dei 20, 1 f; Ep. 197, 2. Reuter, Augustinische Studien 112 ff. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur II 460 ff. Dorner, Entwicklungsgeschichte I 230 ff. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament, 1890, 300 ff 325 ff; Geschichte der christlichen Eschatologie, 1896, 86 ff. Oswald, Eschatologie [5], 1893, 243 ff. Franzelin, De divina traditione et scriptura thes. 16. Turmel a. a. O. 95 ff 289 ff. Loisy, Études évang., 1902, 35 ff; Autour d'un petit livre, 1903, 66 ff 284. Lagrange: Bulletin de litér. eccl. 1904, 14 44.

die Tradition seit dem 2. Jahrhundert, sondern auch auf die Heilige Schrift berufen können. Daß die Kirche im Mittelalter pelagianisch geworden sei, haben freilich die Reformatoren behauptet, und behaupten heutzutage noch viele Protestanten. Aber weder formell aus den Schriften der Theologen des Mittelalters, noch materiell aus dem Leben der Christen während desselben läßt sich der Beweis erbringen[1]. Unbefangene Protestanten geben auch ziemlich unverhohlen zu, daß die Entwicklung des religiösen Lebens als eine aufsteigende, nicht als eine abfallende zu bezeichnen ist. Statt einen Gegensatz zwischen der mittelalterlichen Frömmigkeit und den sog. Reformatoren vor der Reformation zu statuieren, wird anerkannt, daß die Frömmigkeit jener Zeit überhaupt anders beschaffen war, als die Reformatoren sie auffaßten. Freilich wird gegen alle Betonung des Glaubens und der Gnade der „Verdienstbegriff" ins Feld geführt und hier scheiden sich die Wege.

Die Lehre der Reformatoren von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und von der Wertlosigkeit oder gar Sündhaftigkeit der guten Werke ist vielmehr ein Abfall vom ganzen alten Glauben, wenn auch Luther im übrigen beim alten Dogma stehen bleiben wollte, weil es seinem Glauben konvenierte. Hätte nur die Rechtfertigung durch den Glauben gefehlt, so hätte man von keinem „Umbau" und keiner „Neubildung" sprechen können[2]. Luther hat die Glaubenslehre der alten und der mittelalterlichen Kirche umgestürzt und nur Trümmerstücke derselben behalten. Nirgends wird man in der Entwicklung der kirchlichen Lehre für dieselbe einen Platz finden. Hier haben wir weder eine unveränderte Erhaltung der apostolischen Lehre, noch eine in ihr grundgelegte konsequente Fortentwicklung, sondern eine förmliche Veränderung derselben. Würde wirklich die Unfehlbarkeit nur darin zu finden sein, „daß die von Christus und den Aposteln überlieferte Lehre unter göttlichem Schutze siegreich gegen alle Neuerungen verteidigt, erfolgreich vor allen Mißverständnissen und Mißdeutungen bewahrt, unverändert, unvermindert und unvermehrt erhalten bleibt bis zum Ende der Zeiten"[3], so würde gewiß die protestantische Rechtfertigungslehre nicht unter diesen Schutz gestellt werden können.

23. Man muß sich deshalb billig wundern, daß Hase über unsern Gegenstand schreiben kann: „Daher, verlassen ebenso von der Heiligen Schrift wie von einer festen Überlieferung, die Unfehlbarkeit der Kirche

---

[1] Krogh-Tonning, Die Gnadenlehre und die stille Reformation, 1894; Der letzte Scholastiker. Eine Apologie, 1904.

[2] Harnack, Dogmengesch. III² 698 ff 707.

[3] Langen, Unfehlbarkeit I 28.

zuletzt nur philosophisch auf eine vermeinte Notwendigkeit derselben gestellt wird: Christus muß ein sicheres Mittel festgesetzt haben, durch welches der wahre Sinn der Bibel bestimmt, jede Glaubensstreitigkeit entschieden und die Einigkeit der Kirche erhalten wird; dieses Mittel kann nur darin bestehen, daß eine höchste kirchliche Behörde, jedem menschlichen Irrtum entnommen, im Namen Gottes ihre unfehlbaren Sprüche erläßt, denen, wer selig werden will, sich zu unterwerfen hat. ‚Die Kirche muß irrtumslos sein, denn ihr sich hingebend darf der Gläubige nicht irre geführt werden.'" [1]

Verlassen von der Heiligen Schrift! Ja, wenn die Auslegung der modernen Protestanten das Privilegium der Unfehlbarkeit für sich hat: der modernen Protestanten, welche ihrerseits die Inspiration der Heiligen Schrift mehr oder weniger preisgeben, welche die Gottheit Jesu mit dem apostolischen Symbolum opfern, welche jede Autorität in der Religion verwerfen. Anders dachten die älteren Protestanten, dachten die Reformatoren mit Berufung auf dieselbe Heilige Schrift. Wenn sie auch die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche bestritten haben, ihre eigene Unfehlbarkeit, die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung haben sie nicht geleugnet, sondern beansprucht. „Der wesenhaften Kirche, welche ihr konstitutives Prinzip in dem heiligen Gottesgeiste hat" [2], müssen auch heute noch gläubige Protestanten die Unfehlbarkeit zuerkennen, weil sonst der Widerspruch mit der unfehlbaren Wahrheit Christi zu grell wäre!

Verlassen von einer festen Überlieferung! Und doch bemerkt schon der hl. Augustinus, daß im Zweifelsfalle, wo die wahre Religion zu suchen sei, jeder Vernünftige zunächst bei der katholischen Kirche anfragen werde, welche das apostolische Alter und die weiteste Verbreitung für sich habe. Die Katholiken, meint er, brauchen sich durch die Bächlein der Sekten nicht schrecken zu lassen. Schon viele Häresien seien bereits untergegangen. Sie flossen in ihren Betten, solange sie konnten. Sie haben aufgehört, zu fließen; die Bäche sind vertrocknet. Kaum kennt man noch ihre Namen. Er zählt 88 solcher Häresien auf, Theodoret stellt 76 zusammen, Bellarmin 200. Sie sind, sagt er, so verschollen, daß nicht bloß sie selbst nicht mehr da sind, sondern auch ihre Bücher, Lehren, Namen, ja alle Spuren außer denen, welche wir in den Büchern der Katholiken von ihnen finden, verschwunden sind. Verlassen von einer festen Überlieferung! Ja, wenn die Ausnahmen, die seltenen Ausnahmen

---

[1] Möhler, Symbolik 336. Hase, Polemik 39. Sabatier, Les religions d'autorité et la religion de l'esprit, 1903, 399. J. Réville: Rev. de l'hist. des rel. 1904 I 226.

[2] Tschackert, Polemik 3.

die Regel umstoßen, statt sie zu bestätigen, wenn man von Anfang an eine genau formulierte, systematische Lehrgestaltung verlangt. Der Glaube an die Unfehlbarkeit der Kirche war für die alten Christen identisch mit dem Glauben an die Unfehlbarkeit des Christentums für alle Zeiten. Die Reflexion machte diesen Glauben bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts, wie bei den späteren Vätern, zur bewußten Überzeugung. Selbst die schrecklichen Wirren, welche der Arianismus in der Kirche Christi anrichtete, konnten diese Überzeugung von der Unfehlbarkeit und Unvergänglichkeit der Kirche nicht erschüttern[1].

24. Der hl. Hieronymus bemerkt einmal, der Erdkreis habe sich nach der Synode von Seleucia-Rimini gewundert, daß er arianisch geworden sei. „Es war das Schifflein der Apostel in Gefahr; es drängten die Winde, die Seiten wurden von den Fluten geschunden, keine Hoffnung war übrig. Der Herr wird geweckt, gebeut dem Sturme, die Bestie stirbt, die Ruhe kehrt zurück." Die Weissagungen über die allgemeine Kirche seien doch zur Wahrheit geworden. „Wo, ich bitte, sind jene allzu Religiösen, ja allzu Profanen, welche behaupten, es gebe mehr Synagogen als Kirchen? Wie sind zerstört worden die Städte des Teufels und am Ende, d. h. in der Vollendung der Zeiten, die Götzen gestürzt!"[2] Der hl. Ambrosius findet im Abendlande nur noch zwei Schlupfwinkel der Häresie. „Aber über alle Richtungen und Gegenden und alle Dörfer bis zum Ozean bleibt die eine unversehrte Gemeinschaft der Gläubigen." Im Orient aber nehme man zur größten Freude wahr, daß, nachdem die Arianer, welche gewaltsam in die Kirchen eingedrungen waren, hinausgejagt seien, die heiligen Tempel Gottes durch die Katholiken allein besucht werden. Könnte die Überzeugung von der Unbesiegbarkeit und Unfehlbarkeit der katholischen Kirche lebendiger und tiefer sein? Konnte diesen Vätern auch nur der Gedanke kommen, daß die ganze Kirche, die Kirche als solche, wie sie auf den allgemeinen Konzilien repräsentiert ist, in Irrtum fallen könne?

Dasselbe zuversichtliche Bewußtsein und Vertrauen beherrschte auch die Kirche in den folgenden Streitigkeiten. Die heterodoxen Bestandteile wurden ausgeschieden, wenn sie sich mit dem Glauben der Kirche und dem Geiste der Liebe nicht vertragen konnten, aber die Kirche überdauerte alle Häresien. Es lautet etwas drastisch: „Apollinaris ward verdammt. Der Reihe nach sind die Vertreter der nichtalexandrinischen Theologie, Paul,

---

[1] Hefele, Der Protestantismus und das Urchristentum. Beiträge II 38 ff.

[2] Aug., En. in Ps. 57, 16. Hier., Adv. Lucif. n. 15 19. Ambros., Ep. 12, 3. Vgl. oben S. 193 f.

Marcell, Photin, Apollinaris, aus der Kirche geschieden. Ihnen werden die Antiochener folgen. Aber die Reihe wird auch an Origenes und seine Schüler kommen; nur die Kappadozier werden ὡς διὰ πυρός gerettet" [1], beweist aber doch, daß die katholische Kirche den Mittelweg der Wahrheit einzuhalten mußte.

25. Freilich Wiclif und Hus, Calvin, Zwingli und Luther haben die Unfehlbarkeit der katholischen Kirche bestritten. Fängt vielleicht hiermit die „sichere Tradition" an? Haben sie nicht auch viele andere Lehren bestritten, welche heutzutage selbst von ihren Anhängern anders beurteilt werden? Gelten ihre Erklärungen der Heiligen Schrift in den wichtigsten Stellen auch nur bei der Mehrzahl der Protestanten noch als richtig? Daß Leute, welche sich von der Kirche trennen, deren Unfehlbarkeit bestreiten, wen nimmt dies wunder? Daß in der Aufklärungsperiode manche „illuminierte" katholische Gelehrte, selbst Bischöfe sich zu der Verwerfung der Unfehlbarkeit fortreißen ließen, wer wird dies auffallend finden, wenn er weiß, daß zu jener Zeit dem Moloch des Rationalismus noch viele andere, unzweifelhaft in der Heiligen Schrift gelehrte Wahrheiten zum Opfer gebracht wurden?

Es ist also nach Schrift und Tradition noch lange nicht erwiesen, daß es Gott gefallen habe, den Gang der Geschichte so zu lenken, daß der Geist Jesu nur stufenweise und durch mannigfache Verdunklungen hindurch seine Christenheit in alle Wahrheit einführe. Will man jeder der auftretenden Konfessionen nur eine mehr oder weniger vollendete Annäherung an die als Ziel allein vorschwebende ideale Kirchengestalt zuerkennen [2], so muß man entweder die früheren Konfessionen als einen überwundenen Standpunkt oder die spätere Konfession als einen menschlichen Versuch betrachten. Beides widerspricht der Auffassung des Christentums in der Schrift und in der alten Kirche und raubt dem Glauben den sichern, unfehlbaren Grund.

26. Aber wie verhält es sich denn mit der philosophisch begründeten vermeinten Notwendigkeit dieser Unfehlbarkeit? Es ist nicht erst Möhler, welcher in seiner ebenso schönen als geistreichen Darstellung diesen Grundzug des Beweises hervorgehoben hat. Derselbe bildete schon für die Väter die selbstverständliche Voraussetzung, die unmittelbare Konsequenz aus der Verheißung der Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes bis an das Ende der Zeiten [3]. Möhler hat eben auf Grund

---

[1] Harnack, Dogmengesch. II² 320.

[2] Kohler: Theol. Lit.-Ztg 1888, Nr 3, Sp. 60. Nitzsch, Evang. Dogm. 547.

[3] Vgl. Scheeben, Dogmatik I 43 ff 56 ff 66 ff; Werner, Geschichte der kath. Theol.², 1889, 480; Bellarm., De verbo Dei 3, 9.

der Zeugnisse der altchristlichen Kirche die Entwicklung der Idee der Kirche nach ihrer inneren und äußeren Seite, seelischen und leiblichen Einheit darzustellen gesucht und die Entstehung und Ausbildung derselben gewissermaßen als Produkt des lebendigen Gemeingeistes nachgewiesen. Warum sollte eine solche Notwendigkeit nicht auf Grund der göttlichen Weisheit und Güte anerkannt werden? Die alten Philosophen haben eine Art von Notwendigkeit für die staatliche Ordnung in Anspruch genommen, weil der Mensch als „soziales Lebewesen" auf die gegenseitige Über- und Unterordnung zu gemeinsamen Zwecken angewiesen ist. Der staatlichen ging in der Regel die religiöse zur Seite, wenn sie nicht geradezu mit der staatlichen verschmolzen war. Selbst die toleranten Griechen haben staatlicherseits den Glauben an ihre Götter verlangt und die Atheisten nötigenfalls mit dem Tode bestraft.

Ist nun im Christentume die absolute Wahrheit für alle Zeiten gegeben, sollte es dann so ungereimt sein, für diese religiöse Ordnung, für die von Gott selbst begründete Gemeinschaft zum Zwecke des ewigen Heiles eine ähnliche, aber ihrem absoluten Charakter entsprechende Notwendigkeit anzunehmen? Sollte es grundlos sein, zu glauben, Gott habe dafür Sorge getragen, daß die Offenbarung auch den kommenden Geschlechtern unfehlbar überliefert werde und allen zum Heile gereiche? Der Einwand, warum gerade wir einen solchen Anspruch erheben, da so viele Millionen es nicht besessen haben und noch entbehren, entkräftet den Beweis nicht, denn er würde ebenso das ganze Christentum, die Offenbarung treffen. Hier haben wir aber von dieser auszugehen. Das Ziel und die Aufgabe der Kirche, das Wesen und die Natur des Glaubens fordern in gleicher Weise eine unfehlbare sichtbare Autorität auf Erden. „Eine Kirche, die sich nicht für die allein wahre hält", sagt Lagarde, „hat ein schlechtes Gewissen." [1]

Das Christentum ruht ganz auf der Person Christi, des Gottmenschen. Der Wert des Erlösungswerkes, das Heil der Menschen hängt von dem Glauben an diese Person ab [2]. Jeder Irrtum in Betreff der

---

[1] Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode 182. Luther sagt von den Papisten und Türken, sie zappeln und verzweifeln in Anfechtungen und Todesnöten; man dürfe es nur Sterbenden sagen, daß sie alles Vertrauen auf Christus setzen müssen. In Württemberg geht der Glaube, die Katholiken werden auf dem Totenbett protestantisch.

[2] Dies war stets die Grundvoraussetzung der katholischen Kirche. Daher ist die lebendige Zuversicht zu dem lebendigen Gott, jetzt und in der Todesstunde, der sich in Jesus Christus offenbart und sein Herz aufgetan hat, nicht, wie nach dem Anm. 1 Gesagten folgen könnte und Harnack (a. a. O. III³ 729) behauptet, eine Entdeckung Luthers, der Glaube an den Gott, der in Christus der armen Seele zuruft: Salus tua ego sum, die gewisse Zuversicht, Gott sei das Wesen, auf das

Person Jesu übt einen mehr oder weniger hemmenden Einfluß auf die Frömmigkeit und Tugend seiner Bekenner aus, wogegen die rechte Erkenntnis das heilige und selige Leben am tiefsten begründet. Auf gleiche Weise wird die ungetrübte Aufnahme seines Werkes in unser Bewußtsein die reichsten und schönsten Früchte bringen, während einer Fälschung nach irgend einer Seite hin auch hier mannigfache Nachtseiten für das praktische Leben auf dem Fuße folgen[1]. Ist es nun vielleicht nur eine philosophische Spekulation, wenn man daraus schließt, daß dieser Glaube an die Person Christi nicht „jedem Winde der Lehre" ausgesetzt sei? Gewiß soll der Mensch kein „Flederwisch und Windbeutel" sein[2], aber doch hat der Apostel selbst auf die Apostel und Propheten in der Kirche hingewiesen, „auf daß wir nicht mehr seien unmündig, hin und her geschaukelt und bewegt von jedem Winde der Lehre durch Menschentrug, durch die Arglist zur Verführung in Irrtum" (Eph 4, 14). Die Geschichte des Christentums beweist, wie zahlreich die Abirrungen derer waren, welche sich von jedem Winde hin und her bewegen ließen![3] Ohne die Unfehlbarkeit der Kirche wäre das Christentum längst von den feindlichen Mächten der selbstbewußten Wissenschaft und des freiheitslustigen Weltgeistes bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden. Die Unfehlbarkeit ist eine so notwendige Konsequenz des einen unfehlbaren Christus, der absoluten Offenbarung, daß die Frage nur die sein kann, wo sie zu finden sei. Die heutigen Protestanten mögen darauf verzichten, indem sie die Teilkirchen nur durch einzelne gebrochene Strahlen des einen Lichtes der christlichen Wahrheit erleuchtet sein lassen, die Vereinigung der Strahlen aber in ferner Zukunft bei der Idealkirche suchen; die katholische Kirche hat stets der Überzeugung gelebt, daß Jesus mit seinem Geiste in ihr wohne und sie vor jedem Irrtume im Glauben bewahre. Die Erfahrung hat gezeigt, daß, wie schon die Polemiker des 16. Jahrhunderts (Herborn) bemerkten, ohne die in der kirchlichen Organisation beruhende Unfehlbarkeit die Neuerer weder ein lebendiges Christentum vorfinden noch vererben könnten.

---

man sich verlassen könne, eine neue Botschaft, sondern der alte katholische Glaube, wie er sich gerade in den Sterbebüchlein des Mittelalters ausdrückt. Vgl. Falk, Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1520, 1890. Paulus: Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 682 ff.

[1] Möhler, Symbolik 339. Vgl. Thom., S. theol. 2, 2, q. 1, a. 9. Schwane, Dogmengesch. III 54 ff.

[2] Hase, Polemik 39 57 81. Dagegen Möhler a. a. O. 37 f. Ehrhard, Der Katholizismus 175.

[3] Nordau, Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit[12], 1886. Häckel, Die Welträtsel, 1899, 370 ff.

27. Wir hätten gedacht, daß die Protestanten am wenigsten dagegen einzuwenden hätten, wenn wir die positive Lehre der Kirche auch philosophisch zu begründen suchen. Nehmen sie doch für sich ganz besonders den „vernünftigen Gottesdienst“ in Anspruch! Ja sie machen hiervon geradezu die Existenz ihrer Kirche abhängig. Meint doch ein protestantischer Gelehrter[1], die Erhaltung der evangelischen Kirche als evangelischer hänge davon ab, ob die Aufgabe, welche Ritschl sich vorgesetzt hat, lösbar sei und wirklich gelöst werde. „Diese Kirchen, welche den Mysterien- und Priestercharakter der Religion abgestreift haben, sind von ihrem Ursprung her darauf gestellt, eine *λογικὴ λατρεία* zu begründen und ihren Gliedern ein wirkliches Verständnis der christlichen Religion zu schaffen. In dem Momente, in welchem sie darauf verzichten würden, könnten sie sich vielleicht noch Jahrhunderte neben den katholischen Kirchen halten, aber ihre Fortdauer würde dann auf denselben Grundlagen ruhen, welche jenen Kirchen eine lange Dauer sichert, auf Autorität, Gewohnheit und dunkeln Empfindungen.“ Eine Gewißheit müsse da sein, also entweder die Unfehlbarkeit der Kirche oder die absolute Gewißheit des in Christo gnädigen Gottes. Und woher kommt diese?

Eine besondere Hoffnungsfreudigkeit leuchtet freilich aus diesen Worten nicht hervor. Dieselbe wird auch nicht erhöht, wenn ein Ritschlianer[2] den Vermittlungsversuchen gegenüber, welche die Unfehlbarkeit und Inspiration der Heiligen Schrift im einzelnen aufheben und doch der Anwendung des Schriftwortes in der Gemeinde das Ansehen wahren wollen, bemerkt: „Gefahrlos würde dies nur dann sein, wenn wir uns der in der christlichen Gemeinde wirklich berechtigten Autorität mit vollem Ernst unterworfen hätten. Daß wir aber in der evangelischen Kirche bereits dahin gekommen seien, kann man leider nicht sagen. . . . Die meisten wollen nicht bemerken, daß der Synergismus des Fürwahrhaltens dem wirklichen Glauben dieselben Hindernisse bereitet wie irgend eine andere Form der Werkgerechtigkeit. . . . Eine christliche Kirche kann ohne eine Autorität, von der sie sich sicher geleitet und der sie sich ganz unterworfen weiß, nicht bestehen.“ Wolle man also nicht den Menschen Jesus als Macht Gottes in der Geschichte anerkennen, so werde der Kirche die Möglichkeit des Bestehens immer noch am besten dadurch gewährleistet, daß wenigstens das Bibelwort als unfehlbares Gotteswort hingestellt werde. Dann sei es berechtigt, die

---

[1] Harnack: Theol. Lit.-Ztg 1887, Nr 1; Dogmengesch. III³ 403 744.

[2] Herrmann: Theol. Lit.-Ztg 1887, Nr 24, Sp. 578 f. Hase, Werke VIII 2 487 ff. Vgl. auch Öttingen, Lutherische Dogmatik. I. Prinzipienlehre. Apologetische Grundlage zur Dogmatik, 1897, VIII f.

historische Forschung abzulehnen. Denn der Bestand der Kirche sei wichtiger als der Fortschritt der geschichtlichen Forschung. „Besser ist es daher, es gerade heraus zu sagen, daß eine Kirche, welche das Fürwahrhalten unfehlbarer Worte und Berichte als Glauben gelten läßt (nämlich statt des einfachen Vertrauens auf Christus), die historische Wahrheitsforschung wie den Tod und Teufel hassen muß, wenn sie nicht in unmännliche Schwäche verfallen will."

Mit andern Worten: die Kirche als solche, mit einem positiven Glaubensinhalte, auch nur an das unfehlbare Wort der Schrift, ist von der historischen Forschung verurteilt, nur das Vertrauen auf Christus bleibt. Darauf läßt sich aber keine Gemeinde, keine Kirche gründen. Dies ist die Konsequenz der Verwerfung der Unfehlbarkeit der Kirche[1]. Sie führt notwendig zum Rationalismus (Hase). Der ehemalige Hofprediger Stöcker hat also nicht ganz unrecht, wenn er schreibt: „Die evangelische Kirche Deutschlands geht heute durch die größte Krisis, welche sie jemals zu bestehen hatte. Es handelt sich für sie um die Frage, ob sie in dem Gemeinglauben der Christenheit bleiben wird oder nicht. Dränge die moderne Theologie durch mit ihrer Bestreitung der Gottheit Christi und der Dreieinigkeit, mit ihrer Leugnung der übernatürlichen Geburt und Himmelfahrt Christi, mit ihrer Ablehnung der biblischen Eschatologie, dann wäre sie von der Kirche der früheren Jahrhunderte und von der Gesamtheit der Kirche getrennt. Damit wäre der Nachweis erbracht, daß die Reformation ein großer Fehler und eine schwere Sünde war."

Das Bedürfnis, die philosophische Notwendigkeit anzuerkennen, macht sich daher immer mehr geltend. Ein Ritschlianer[2] dankt Köstlin für den Nachweis aus dem Neuen Testamente und Luther, „wie die Christen als Angehörige Christi und Kinder Gottes bereits in einem gliedlichen Zusammenhange stehen, eine Einheit schon sind, es nicht erst durch die Richtung ihres Willens auf gemeinsame Zwecke hin werden sollen. Nun wird ja wohl der Vorwurf verstummen, daß es katholisierend sei, wenn Ritschl die begriffliche Überordnung der Gemeinde über die einzelnen Christen lehrt." Herrmann freut sich, Ritschl vollkommen beitreten zu können, „gegenüber dem allerdings vorkömmlichen Wahne, als

---

[1] Vgl. zu diesem „Eiertanz" Schell, Der Katholizismus[6] 43. Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode 169 ff 199. Stöcker: Deutsche Evang. Kirchen-Ztg, Febr. 1902.

[2] Gottschick: Theol. Lit.-Ztg 1887, Nr 25, Sp. 605. Dagegen Herrmann: ebd. 1888, Nr 25, Sp. 619 wider Schmidt, Die Gefahren der Ritschlschen Theologie für die Kirche, 1888. Vgl. auch Nitzsch, Evang. Dogm. 527; Kügelgen, Grundriß der Ritschlschen Dogmatik[2], 1903, 90 ff.

sei es Sache des einzelnen, ohne Vermittlung der Gemeinde aus dem Borne der Gnade zu schöpfen. Der himmlische Bräutigam ist gekommen, um der Braut sich zu eigen zu geben, welches die Gemeinde ist; die einzelne Seele hat Anteil daran nur, indem sie Anteil hat an der Gemeinde." Es ist mit dem orthodoxen Protestantismus, aber auch mit jedem religiösen Glauben schwer vereinbar, wenn im Sinne Kants gesagt wird: „Daß ich innerlich nur durch meine Vernunft und mein Gewissen gebunden bin, nicht durch irgend eine Instanz außer mir, das ist die Magna Charta des Protestantismus [1].

28. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist demgemäß doch nicht bloß ein „glänzender Traum von sich selbst", dessen die katholische Kirche bedurfte, „um scheinbar hinausgestellt über menschlichen Irrtum die Last des untergehenden und doch immer noch gewaltigen römischen Reiches zu ertragen, dann jugendlich kräftige, rohe Völker, die sich plötzlich in allen Reichtum einer verdorbenen Zivilisation hineinstürzten, an fromme Zucht zu gewöhnen, endlich inmitten einer neuen halb christlichen und halb heidnischen Zivilisation eine gewisse Einheit des Christentums gegen das Zerfallen in Sekten zu bewahren" [2]. Wie wäre diese gewaltige Arbeit durch einen glänzenden Traum ermöglicht worden? Wie wäre die Kirche mitten im Andrange der Verfolgungen, im Gewoge der Völkerwanderung, im Kampfe mit den Häresien als unbesiegbare Autorität festgestanden, wenn ihr nicht die Gabe der Unvergänglichkeit und Unfehlbarkeit verliehen worden wäre? War dieser Traum notwendig, so ist damit zugegeben, daß die Geschichte der Kirche ohne die Unfehlbarkeit unerklärlich bleibt [3].

Ist diese heutzutage weniger notwendig? Klagt doch derselbe Autor: Wann wird der Tag anbrechen, „da wiederum ganze Völker mit der geistigen Mündigkeit ein so ernstes religiöses Interesse verbinden, daß sie eine unfehlbare Kirche, welche folgerecht dem Gedanken gebietet, weder bedürfen noch sie ertragen"? Herrscht gegenwärtig nicht eher der Gegensatz unfehlbare Kirche oder Unglaube? Mehr als jemals zeigt es sich heute, daß das auf der Autorität des Gottmenschen beruhende, durch die Autoritätsbeweise der Wunder und Weissagungen bestätigte Christentum allmählich dort verworfen wird, wo man die Autorität der sichtbaren Kirche

---

[1] Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus: Philosophia Militans 1901, 53.

[2] Vgl. die herrliche Ausführung bei Pascal, Gedanken 2, 4, 5 ff (184 ff). Hatzfeld (Pascal, 1901, 257) bemerkt dazu: „Es ist schwer, von ihr (der Unvergänglichkeit der Kirche) eine ergreifendere Idee zu geben."

[3] Hase, Polemik 41 f. Kähler, Dogmatische Zeitfragen II (1898) 427.

leugnet. Die Autorität der Kirche dagegen vermittelt alles, was in der christlichen Religion auf Autorität beruht, d. h. die christliche Religion selbst, „so daß uns Christus nur insofern Autorität bleibt, als uns die Kirche Autorität ist“ [1]. Eine Autorität in der wichtigsten Angelegenheit des menschlichen Lebens, eine Autorität, welcher die absolute Offenbarung des Gottmenschen anvertraut ist, in welcher der Gottmensch auf Erden fortlebt, sie kann nur eine unfehlbare Autorität sein, wenn sich nicht wieder alles in Unsicherheit und Zweifel, in Un- und Aberglauben auflösen soll. So vereinigen sich innere und äußere Gründe, Vernunft, Geschichte, Schrift und Tradition, um die Unfehlbarkeit der Kirche festzustellen. „Widersittlich“ würde die Lehre von der Unfehlbarkeit und ihre Anerkennung nur sein, wenn die „Auslieferung des Gewissens und der Vernunft an eine äußere Instanz“ [2] nicht auf göttlicher Anordnung beruhen würde. Die Autorität Gottes ist beim Glauben das Entscheidende.

29. Wir wollen auch hierüber einem protestantischen Theologen das Wort geben. Professor Sohm sagt: „Das (lutherische) Bekenntnis ist die in Wahrheit regierende Großmacht in der Kirche, und diese Großmacht gilt es wiederum auf den Thron zu setzen.“ Dazu bemerkt Harnack: „Es ist mir sehr wohl denkbar, daß trotz aller herrlichen Fortschritte unser Jahrhundert sich noch schließlich dem alten Bekenntnis in die Arme wirft; denn ‚man ist leicht überzeugt, daß man solche Artikel gläube‘, wenn die Not gebietet. Aber schwerlich würde es das lutherische Bekenntnis sein. Bei einem Satze wie dem: ‚Das Bekenntnis ist die in Wahrheit regierende Großmacht in der Kirche . . .‘, vermag ich als Christ, als Theolog und als Historiker nur an die römische Kirche zu denken; denn neben dem Evangelium gibt es in alledem, was sich Kirche nennt, nur eine Großmacht — das ist der römische Papst.“ „Wir kämpfen als evangelische Christen mit einem geschlossenen, furchtbaren Gegner, dem Geiste dieser Welt und dieser Zeit, und wir stehen dabei im eigenen Lager in einem gewaltigen Widerstreit und in einer Krisis, die kein guter Wille zu beschwichtigen vermag. Die romantischen und philosophischen Mittel, mit denen sich zwei Generationen über den Widerspruch ihres Glaubens und der alten Bekenntnisse hinweggetäuscht, sind verbraucht, der Wind der Geschichte hat sie im Zeitalter des Realismus verweht. Fortab besitzen

---

[1] Möhler, Symbolik 340 342. Vatic., De fide cath. c. 3. Scheeben, Dogmatik I 355. Granderath, Das undogmatische Christentum: Stimmen aus Maria-Laach XL (1891) 22 ff. Newman, Entwicklung der christl. Lehre, 1846, 127 ff 188; Apologia 380 ff.

[2] Paulsen, Philosophia Militans 1901, 54. Dagegen Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche 170 ff; Katholik 1904 II 302 ff.

wir nur das Mittel der Autorität, um die Hervorbringungen älterer Zeiten im vollen Umfang als zutreffenden Glaubensausdruck in Geltung zu belassen. Aber von der Autorität regiert, da wird das evangelische Christentum über kurz oder lang das Feld zu räumen haben. Es ist heute wieder wie im 15. Jahrhundert: ,eine aufsteigende Bewegung trägt seit dem Beginn unseres Jahrhunderts bis in unsere Tage das christliche und kirchliche Prinzip empor'." [1] Die Katholisierung des Kirchenbegriffes sei die stärkste Wurzel der tiefgreifendsten Umbildung des Protestantismus.

Beyschlag erblickt eine besondere Gefahr der gegenwärtigen Situation darin, daß der Katholizismus „die blinde (!) Unterwerfung unter die Autorität und den Aberglauben (!) nicht nur in seinem Bereiche fördert, sondern damit auch gläubigen, halbgläubigen und ungläubigen Protestanten imponiert". Die letzteren werden wohl ihre Gründe haben, zumal wenn man protestantischerseits im landesherrlichen Kirchenregiment, welches „heutzutage von allen wahren Protestanten beklagt wird" (Kolde), das „heilsame und nötige Gegengewicht gegen die Gefahr heilloser Zersplitterung" findet (Kawerau) und doch den Zusammenbruch der Volkskirche als das Ziel bezeichnet, dem man zutreibe, wenn man bei dem Gange unserer Kulturentwicklung der Konfirmation in ihrer gegenwärtigen Form eine auf die Dauer nicht zu ertragende Unwahrhaftigkeit schuld gibt! Dies ist in Wahrheit eine Prognose, die aus einer, freilich „aus mehr als einem Grunde sehr erklärlichen pessimistischen Anwandlung heraus" aufgestellt ist. Ohne unfehlbare Autorität gibt es keinen sichern Halt im religiösen Leben. Ein französischer Gelehrter bemerkt: „Die Kirche, verkörpert in ihrem Haupte, dem Papst, ist die erste moralische und intellektuelle Macht der Welt." [2]

---

[1] Sohm, Kirchengeschichte im Grundriß, 1888, 175. Harnack: Theol. Lit.-Ztg 1888, Nr 3, Sp. 54 f. Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus: Reden und Aufsätze II 137 ff. Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode 3 180 212 ff. Brieger, Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche, 1894. Seydel, Wie gewinnt die evangelische Kirche ihre verlorenen Glieder wieder? 1895. Eucken, Wissenschaft und Religion; Rein, Religion und Schule: Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion 1905, 276 ff 282 ff. Eine ähnliche Klage über das Schwinden aller Autorität und Religion als Folge des protestantischen Prinzips des Rechtes des privaten Urteils stimmt auch der Amerikaner Bacon an. Überall sehe man Zerfall und Anarchie, welche nur dem Materialismus und Indifferentismus, ja dem Szientifismus, Mormonismus zu gute kommen. The American Journal of Theol. 1904, 683 ff.

[2] Beyschlag, Die Religion und die moderne Gesellschaft, 1887. Rein a. a. O. 284 ff. Kawerau, Über Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments, 1887. Vgl. Theol. Lit.-Ztg 1888, Nr 6, Sp. 143 ff. Müller, Zur christlichen Erkenntnis, 1898. Vgl. Theol. Lit.-Ztg 1898, Nr 6,

30. Worin das Wesen der Unfehlbarkeit der Kirche bestehe und wie weit sich dieselbe erstrecke, ist aus dem Vorausgehenden leicht abzunehmen. Der Zweck und die Aufgabe der Kirche weisen auf die Vermittlung des ewigen Heiles der Menschen hin. Nur dasjenige, was unmittelbar hierauf Bezug hat, kann Gegenstand einer unfehlbaren Glaubensentscheidung sein. Da die Kirche aus dem Worte Gottes in Schrift und Tradition zu schöpfen hat, welches seinerseits wieder den Glauben und die Sitten im Auge hat, so ist klar, daß es sich nicht um neue Offenbarungen oder Inspirationen handeln kann[1].

Im Unterschied von der positiven Einwirkung des Heiligen Geistes bei der Inspiration pflegt man in neuerer Zeit den Beistand des Heiligen Geistes, durch welchen die Kirche in ihren Entscheidungen über Glauben und Sitten vor jedem Irrtum bewahrt wird, Assistenz des Heiligen Geistes zu nennen. Beziehen das Tridentinum und Vatikanum die Beschränkung auf Glauben und Sitten zunächst bloß auf die Auslegung der Heiligen Schrift, so gilt diese Bestimmung doch für alle positiven Entscheidungen. Gewöhnlich zählt man als Objekt des kirchlichen Lehramtes auf: die Definition der geoffenbarten Lehren, die Aufstellung der theologischen Folgerungen (über philosophische Dinge), Feststellung dogmatischer Tatsachen, Approbation der Orden, Kanonisation der Heiligen[2]. Doch sind die Ansichten betreffs der zwei letzteren Punkte nicht so einhellig wie bei den andern.

Die Unfehlbarkeit erstreckt sich nur auf die formellen Entscheidungen oder Definitionen. Die überwiegende Mehrzahl der Theologen ist der Ansicht, daß alles andere, was zur Motivierung und Beweisführung der Glaubensentscheidungen beigebracht wird, nicht unmittelbar zum Glauben gehört[3]. Freilich wird es dem Gläubigen nicht gleichgültig sein, wie die Kirche selbst die Glaubenssätze begründet. Ist schon die Übereinstimmung der Väter an sich für den Glauben von großer Bedeutung, so muß dies noch mehr von der Übereinstimmung der auf einem Konzil versammelten Bischöfe der verschiedenen Länder gelten. Denn gerade hierin offenbaren

---

Sp. 500. Kolbe, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert, 1903, 23. Goyau, L'Allemagne religieuse. I. Le protestantisme, 1898, 140 ff. E. M. de Vogüé, Affaires de Rome: Revue des Deux Mondes III (1887) 849.

[1] Coll. Lac. VII 570. Schell, Katholizismus[6] 40 ff.

[2] Pesch, Praelectiones dogmaticae I[3] (1903) 329 ff. Wilmers, De eccl. 397 ff. Schwane, Dogmengesch. IV 287 ff. Pesch, Theologische Zeitfragen I (1900) 34 ff.

[3] Vgl. M. Canus, Loc. theol. 5, 5. Stapleton, Principia fidei 6, 10, 11. Pesch a. a. O. I 258 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon III[2] 804 f.

sich auch die Hilfsmittel, welche die kirchlichen Organe zur Kenntnis der geoffenbarten Wahrheit beigezogen und mit der Gnade Gottes verwendet haben. Anderseits ist aber nicht zu vergessen, daß die Unfehlbarkeit sich auf die für das Heil notwendigen Wahrheiten bezieht und die Rechte der Vernunft nicht aufhebt. Auch hier kann die starre Konsequenzmacherei schaden [1].

Die Unfehlbarkeit der Kirche ist eine Gabe des Heiligen Geistes, sie soll aber wie jede Gnade durch die eigene Tätigkeit des Menschen, durch Vernunft und Willen unter Anrufung Gottes wohl verwendet werden, obwohl ihr Resultat nicht davon abhängig ist, weil es sich nicht um das persönliche Heil, sondern um das Wohl der Kirche handelt. Diese Vergleichung mit der Gnade liegt um so näher, als nach dem vom hl. Augustinus in der Gnadenlehre häufig verwendeten Satze der gute Wille von Gott bereitet wird. Da Christus den Aposteln und ihren Nachfolgern den Heiligen Geist verheißen und gesandt hat, so kann ihnen auch nie in ihrer Gesamtheit die zur Ausübung des unfehlbaren Lehramtes nötige Weisheit und Kraft fehlen. Die Nachfolger der Apostel aber in Verbindung mit dem Nachfolger des hl. Petrus bilden das Subjekt der Unfehlbarkeit der Kirche. Über die Art und Weise, in welcher sich die Unfehlbarkeit betätigt, wird in der Abhandlung über die Unfehlbarkeit des Papstes noch weiter die Rede sein.

§ 9.

Die alleinseligmachende Kirche.

Die alttestamentliche Theokratie. — Partikularismus und Universalismus des Heiles. Das neue Israel. Nur in Christus ist das Heil. Evangelien. Briefe. — Der Gegensatz zwischen den Jüngern und der Welt. Die Heiligen. Taufe und Auferstehung. — Anwendung auf die Kirche. — Die apostolischen Väter. Die Apologeten. Die Sekten haben zur Ausbildung der Lehre von der alleinseligmachenden Kirche beigetragen. — Das Bild von der Arche. Cyprian. — Augustinus über das Martyrium und die Taufe der Ketzer. — Liebe und Werke in der Kirche. — Die Griechen. — Kirchliche Aussprüche. Afrikanische. Das athanasianische Glaubensbekenntnis. Bonifaz VIII. — Ein protestantisches Urteil über Augustinus. — Scholastik. Torquemada. Viertes Laterankonzil. Tridentinum. Tournely. Perrone. Pius IX. — Die Reformatoren. Symbole. Luther. — Die protestantische Dogmatik. — Calvin. Die Landesfürsten. — Der spätere Protestantismus. Die sichtbare und unsichtbare Kirche. — Ver-

[1] Vgl. Renan, Les souvenirs d'enfance et de la jeunesse, 1883, 291 ff. Newman, Ist die katholische Kirche staatsgefährlich? Offener Brief an Se Gn. den Herzog von Norfolk aus Veranlassung von Gladstones Anklageschrift: Die vatikanischen Dekrete in ihrer Bedeutung für die Untertanenpflicht, 1875, 143 ff.

schuldete und unverschuldete Häresie. Augustinus. — Thomas. Tournely. — Pius IX. Syllabus. — Guter Glaube bei Protestanten und Konvertiten. — Die verschiedenen Grade der Zugehörigkeit zur Kirche. Lebendige und tote Glieder. Seele und Leib. — Der allgemeine göttliche Gnadenwille. Natürliche Gotteserkenntnis. Gewissen. Augustinus. — Sakramente der Natur. Thomas. Dante. — Kant. — Verhalten gegen Heiden und Sünder. Exkommunikation. — Die Häretiker. Compelle intrare. — Blutvergießen. Priscillian. — Gregor VII. Thomas. Die Häretiker Fälscher der wahren Lehre. — Inquisition, kirchliche und staatliche. — Einheit des Glaubens. — Bischofseid. Keine schrankenlose Religionsfreiheit. — Die Reformatoren über religiöse Duldung. — Praktische Ausübung und theoretische Begründung des Glaubenszwanges. — Die Wiedertäufer. — Die Berufung auf die Zeitverhältnisse. — Milderungsgründe. Dogmatische Intoleranz, praktische Toleranz.

I. Die Lehre der Heiligen Schrift.

1. Im Alten Testamente galt die von Gott selbst gestiftete Theokratie als die Vereinigung der von Gott aus der Menge der Götzendiener herausgenommenen Auserwählten. Mit seinem Volke hatte Jahve einen Bund geschlossen, um das Volk seiner besondern Huld und seines gnädigen Schutzes zu versichern. „Wenn ihr meine Stimme höret“, spricht er zu ihnen, „und meinen Bund haltet, so sollet ihr mir zum Eigentum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein“ (Ex 19, 5). „Die Barmherzigkeit des Herrn währt von Ewigkeit zu Ewigkeit über die, so ihn fürchten, und seine Gerechtigkeit über die Kindeskinder, über die, so seinen Bund halten, und seiner Gebote gedenken, sie zu tun“ (Ps 102, 17 18). Gott verspricht den Juden, den Bund zu halten und ihrer stets zu gedenken. Auch wenn sie im Lande der Feinde sind, will er sie nicht ganz verwerfen und seinen Bund nicht zu nichte machen[1]. Er wird aber auch diejenigen strafen, welche ihren Bund mit Gott brechen. „Wenn bei dir jemand gefunden wird, der übel tut vor dem Herrn, deinem Gott, und seinen Bund übertritt, . . . so sollst du ihn zu den Toren deiner Stadt führen und zu Tode steinigen.“[2] „Weil ihr den Bund des Herrn, eures Gottes, den er mit euch geschlossen, übertreten und andern Göttern gedient und sie angebetet habt, darum wird schnell und eilends der Zorn des Herrn sich wider euch erheben, und er wird euch vertreiben aus diesem sehr guten Land, welches er euch gegeben.“[3]

Das Gelobte Land war der Lohn, welchen Jahve seinem Volke für die Einhaltung des Bundes verheißen und gegeben hatte. Nach dem

---

[1] Lev 26, 42 ff. Dt 4, 31; 7, 9. [2] Dt 17, 2—5; 29, 21. Jos 7, 11.
[3] Jos 23, 16. Richt 2, 20 f. 1 Kg 11, 11. Is 24, 5. Jr 11, 3; 22, 8 9; 34, 18. Ez 17, 19. Os 8, 1.

wechselnden Verhalten des bald bundestreuen, bald bundesbrüchigen Volkes richteten sich auch Schutz und Strafe Jahves. Solange das Volk seinem Gott treu blieb, war es sicher gegen alle seine Feinde ringsum; wenn es aber Jahve treulos verließ, so wurde es ohnmächtig der Wut seiner Feinde preisgegeben, der Feinde, welche die Götzen anbeteten und die Israeliten zum Götzendienste verführten, der Feinde, welche keinen Teil am Gott Israels hatten. Denn dies stand jedem Israeliten fest, daß nur derjenige, welcher das Bundeszeichen an sich hat, ein wahrer Sohn Abrahams ist und des göttlichen Segens teilhaftig wird. Es gab keinen andern Weg zur Huld und Gnade Gottes. Allerdings ist im Alten Bunde vorwiegend das Volk, nicht der einzelne, ins Auge gefaßt, und gelten die Strafgerichte wie die Sündflut mehr der ganzen Masse; allein wir haben uns zunächst an die formelle Darstellung zu halten. Schwerlich ist aus 1 Petr 3, 20 zu folgern, daß im Jenseits noch eine Bekehrung möglich sei[1].

In diesem Sinne beanspruchte der Alte Bund ganz entschieden den Vorzug der alleinseligmachenden Religionsgemeinschaft, so sehr auch die Blicke an dem Diesseits hängen blieben, so allgemein zeitliches Wohlergehen als die Frucht der Gottesfurcht betrachtet wurde. Wer zu Gott gelangen will, der muß zu dem auserwählten Volke gehören, irgendwie mit dem Volke Gottes und seinem Heiligtum in Gemeinschaft stehen. Nur dieses Volk ist das Eigentum Gottes, der auserwählte Sohn, welcher vom Tische des Vaters die Fülle des Segens und der Gnade erhalten hat. Für den Heiden gibt es keine Versöhnung. Alle Heiden kommen ins Gehinnom (Hölle). Dagegen werden die bösen Juden aus demselben wieder befreit[2].

2. Das Alte Testament hat aber neben dem exklusiven Partikularismus, welcher alle Götzendiener vom Erbe Gottes ausschließt und jede Gemeinschaft mit den Heiden verurteilt, auch eine universelle, auf die Ewigkeit bezügliche Richtung. Nicht auf immer und nicht überall sollen die Völker vom Heile ausgeschlossen sein. Es wird eine Zeit kommen, in welcher auch sie den wahren Namen Jahves anrufen und gerettet werden. Aber nur diejenigen, welche auf Sion ihn anrufen, werden das Heil schauen. „Auf dem Berge Sion wird Rettung

[1] Apg 2, 34. 1 Kor 15, 29. Mt 12, 32. Past. Hermae, Sim. 9, 16. Praedic. Petri ap. Clem. Alex., Strom. 6, 6. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit, 1899, 6 ff 21 ff. Theol. Quartalschr. 1860, 577 ff.

[2] Weber, System der altsynagogalen palästinensischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt, 1880, 64 ff 76.

sein, und er wird heilig sein, und in Besitz wird nehmen das Haus Jakob die, welche es im Besitze hatten. Und das Haus Jakob wird sein Feuer und das Haus Joseph Flamme und das Haus Esau Stoppeln, und sie werden angezündet von denselben und dieselben verzehren, und nicht sollen Reste bleiben vom Hause Esau, weil der Herr gesprochen hat" (Abd 17 18). Das neue Jerusalem wird seine Tore öffnen, um die Menge der Heiden aufzunehmen. „Denn das Volk und Reich, welches dir nicht dienen wird, geht zu Grunde, und die Nationen werden verkommend zertrümmert" (Is 60, 11 12). „Aber alle, welche übrig bleiben werden von allen Völkern, die gekommen waren gegen Jerusalem, werden hinanziehen von Jahr zu Jahr, um anzubeten den König, den Herrn der Heerscharen, und zu feiern das Fest der Laubhütten" (Zach 14, 16—18).

Überall ist den Heiden das Heil in Aussicht gestellt, aber dasselbe ist abhängig gemacht von der Zugehörigkeit zum heiligen Sion, von der Verbindung mit dem Heiligtum, welches Gott inmitten seines Volkes errichtet hat. Es gibt aber nur einen Berg Sion, nur ein Jerusalem, nur ein Heiligtum mit einem Hirten, König, Herrn. Außerhalb dieses einen messianischen Reiches, zu welchem alle Heiden Zutritt haben, gibt es kein Heil für die Menschen. Der Weg zum Heile des messianischen Reiches geht durch das Heiligtum des auserwählten Volkes. Die Völker ziehen zur Zeit des Messias zum Hause des Gottes Jakobs und werden mit dem Volke Gottes gleichberechtigt, wenn sie den Sabbat halten und den Bund bewahren. Sie erhalten Zutritt zum Tempel und Opfer und werden als Bürger in Jerusalem eingeschrieben. Daraus erklärt es sich, daß die früher ganz exklusiven Israeliten später Proselyten machten[1].

Das messianische Reich hat sich später als neues Sion und neues Jerusalem anders gestaltet, als der Wortlaut der Propheten andeutet, als die Juden vermuteten und hofften. Aber der Sinn der prophetischen Verheißungen wurde erfüllt. Nur wer dem neuen Israel beitrat, in das neue Jerusalem als Bürger eingeschrieben wurde, gehörte zum Volke Gottes und konnte das messianische Heil, das ewige Leben erlangen. Bei den fleischlichen Juden aber blieb der Grundsatz bestehen, daß nur das alte Israel, die fleischlichen Nachkommen Abrahams gerettet, diese aber alle gerettet werden[2].

---

[1] Vgl. Selbst, Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten 87 ff; Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³ 496 ff; Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 1371 ff 1387 ff; Edersheim, The Life of Jesus II 411 ff.

[2] Lk 13, 23. Schanz, Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas, 1883, 373. Wetzer u. Welte a. a. O. 138 ff.

3. Es ist kaum nötig, erst zu erwähnen, daß im Neuen Testamente beide Grundsätze klar und unzweideutig gelehrt sind. Denn darüber herrscht ja, zunächst rein theoretisch gesprochen, unter den Christen kein Zweifel, daß nur in Christus, nur in der christlichen Kirche das Heil gefunden werden kann. Die Aussprüche des Herrn und der Apostel lauten auch formell so bestimmt, daß es genügt, nur wenige anzuführen. Die enge Pforte und der schmale Weg am Schlusse der Bergpredigt in Verbindung mit der Warnung vor den Lügenpropheten weisen auf den hin, welcher allein das ewige Leben verleihen kann, den man vor den Menschen bekennen muß, wenn man vor dem Vater bekannt werden will, auf Jesus, den Messias und Gottessohn, den Gesetzgeber des messianischen Reiches. Die Nachfolge Christi, welche wie der Glaube an Jesus als Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens aufgestellt wird, zeigt, daß nur wer mit Christus im Leiden und Sterben verbunden ist, auch mit ihm auferstehen wird zu einem neuen Leben. Die Gleichnisse vom Himmelreich, vom Gastmahl, Weinberg u. a. bringen den gleichen Gedanken zur Darstellung. Nur diejenigen, welche die Stimme des von Gott gesandten Erlösers hören und ihr folgen, werden mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen. Nicht die fleischliche Abstammung von Abraham, nicht hohe Geburt, nicht ansehnliche Stellung, sondern die Armut im Geiste, die Sanftmut und Demut nach dem Beispiele Christi führen mit seiner Gnade zum ewigen Leben. „Wer da glaubt und sich taufen läßt, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet" (Mk 16, 16), sagt der Auferstandene zu den Jüngern, da er ihnen den Auftrag gibt, sein Evangelium zu verkünden.

Besonders im Johannesevangelium ist diese doppelte Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens nachdrücklich und wiederholt hervorgehoben. Der Glaube an Jesus, die Taufe und Eucharistie sind die Grundbedingungen des ewigen Lebens. Der Glaube an das Wort Jesu, an Jesus selbst als den Erlöser der Menschen, den Gottessohn wird so sehr zum Mittelpunkte der ganzen Lehre Jesu gemacht, daß gerade hierin ein wesentlicher Fortschritt über die synoptischen Evangelien hinaus zu erkennen ist. „Wer an den Sohn glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes nicht glaubt" (Jo 3, 18). „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm" (3, 36). „Das ist nämlich der Wille meines Vaters, der mich gesandt hat, daß jeder, welcher den Sohn sieht und an ihn glaubt, das ewige Leben habe; und ich werde ihn auferwecken am jüngsten

Tage.“ [1] Jesus ist die Türe zu den Schafen. Wenn jemand durch ihn eingeht, so wird er selig werden (10, 7 9). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater als durch ihn (14, 6 7). Er ist der Weinstock, mit dem man in Verbindung bleiben muß, um Früchte zu bringen, das Licht, welches jeden Menschen erleuchtet. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen und den du gesandt hast, Jesus Christus“ (17, 3).

4. Sollen wir auch die Zeugnisse der Apostel für die alleinseligmachende Kraft des Evangeliums anführen? Wir würden hierfür kein Ende finden, ob wir die Briefe oder die Apostelgeschichte oder die Apokalypse näher ins Auge fassen mögen. Im Anschlusse an das Vorhergehende können wir mit der Schlußfolgerung des Johannesevangeliums beginnen: „Dieses ist geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes, und durch diesen Glauben das Leben habet in seinem Namen“ (20, 31). Derselbe Apostel bringt die Wahrheit, die Liebe Gottes, die Haltung der göttlichen Gebote in so engen Zusammenhang mit Christus und dem Vater, daß Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis, Christus und Satan als die unversöhnlichen Gegensätze erscheinen, zwischen welchen ein für allemal gewählt werden muß [2]. „Nichts Unreines wird in die Herrlichkeit eingehen, noch was Greuel übt und Lüge, sondern nur die, welche im Lebensbuche des Lammes eingeschrieben sind“ (Offb 21, 27). Derselbe Gedanke kehrt in den Predigten des Petrus immer wieder. Er faßt denselben selbst kurz zusammen, wenn er sagt: „Dieses ist der Stein, der von euch, den Bauleuten, verworfen worden ist, und er ist zum Eckstein geworden. Und es ist in keinem andern das Heil, denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, in welchem wir selig werden können“ (Apg 4, 11 12). Und der hl. Paulus hat in gleicher Weise dem Kerkermeister zu Philippi geantwortet: „Glaube an den Herrn Jesus, so wirst du selig werden und dein Haus“ (Apg 16, 31).

Der hl. Paulus hat aber auch wie kein anderer die Frage über das Heil in Christus vom weitreichenden geschichtlichen Standpunkte aus spekulativ behandelt. Er betrachtet die Geschichte und das Leben der Heiden, untersucht die Schriften der Juden und deckt den Gegensatz des Glaubens und Lebens der damaligen Juden mit den göttlichen Offenbarungen auf, er vergleicht die allgemeine Sündhaftigkeit unter Heiden und Juden mit der in der Schöpfung verliehenen Wahrheit und Gnade, mit dem ins

---

[1] Jo 6, 40. Vgl. 5, 24; 6, 47; 8, 51; 10, 27 28; 12, 26; 14, 23.

[2] 1 Jo 2, 3—6; 2, 17; 3, 6—9; 4, 3; 5, 3. 2 Jo 10.

Herz geschriebenen Gesetze wie mit dem positiven Gesetze und der übernatürlichen Offenbarung und findet trotz der Möglichkeit weniger Ausnahmen (Röm 2, 14 26), daß alle abgewichen sind von der Wahrheit und Gerechtigkeit. Keiner ist gerecht, auch nicht einer (3, 12). Alle werden gerichtet werden: die, welche ohne das Gesetz gesündigt haben, ohne das Gesetz; die, welche durch das Gesetz gesündigt haben, durch das Gesetz (2, 11 ff). Es gibt keine Rettung, kein Heil außer in Christus. Alle haben gesündigt und entbehren des Ruhmes vor Gott und werden gerechtfertigt umsonst durch seine Gnade, durch die Erlösung in Jesus Christus (3, 23 24). Die Gnade in Jesus Christus kann allein den Menschen von Sünde und Elend befreien (7, 25). „Wenn du mit deinem Munde den Herrn Jesus bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten auferweckt hat, so wirst du selig werden. Denn mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde geschieht das Bekenntnis zur Seligkeit" (10, 9 10). „Wir haben zuversichtliche Hoffnung, in das Heiligtum durch das Blut Christi einzugehen, wohin er uns einen neuen und lebendigen Weg durch den Vorhang, d. h. durch sein Fleisch, bereitet hat."[1] „Denn ein Gott ist und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst zum Lösegeld für alle hingegeben hat, als Zeugnis zu seiner Zeit" (1 Tim 2, 5 6). So große Furcht hatten die Apostel und ihre Schüler vor den Gefahren des Abfalles, daß sie nicht einmal durch das Wort mit einem derer verkehren wollten, welche die Wahrheit gefälscht hatten. „Einen häretischen Menschen meide nach einer Zurechtweisung, wissend, daß ein solcher verkehrt ist und von sich selbst verurteilt" (Tit 3, 10 11. 1 Tim 1, 20)[2].

Gewiß hat der Apostel sich möglichst den Verhältnissen anbequemt, aber er tat es, um alle für Christus zu gewinnen. „Ich wurde den Juden wie ein Jude, auf daß ich Juden gewänne, denen unter dem Gesetze wie einer, der unter dem Gesetze ist, der ich doch nicht unter dem Gesetze stehe, um die unter dem Gesetze zu gewinnen. Denen ohne Gesetz wie einer ohne Gesetz, der ich doch nicht ohne Gottes Gesetz bin, vielmehr im Gesetze Christi stehe, um die ohne Gesetz zu gewinnen" (1 Kor 9, 20 ff). „Doch was tut's? Wenn nur auf alle Weise, sei es unter Vorgeben oder in Wahrheit, Christus verkündigt wird, und darüber freue ich mich" (Phil 1, 18). Kann man hieraus in der Tat folgern, daß der Apostel die spätere

---

[1] Hebr 10, 19. Vgl. 7, 24; 9, 15; 12, 24. Vatic., De fide cath. cap. 3, can. 1.

[2] Vgl. Iren., Adv. haer. 3, 3, 4. Darauf verweist auch Pilatus, Was ist Wahrheit? 1902, 98.

Formel extra ecclesiam nulla salus genau im voraus Lügen gestraft hat, und den hl. Augustin mit ihm in Gegensatz bringen?[1]

Der hl. Petrus macht in seinem ersten Briefe die Hoffnung der Christen zum Gegenstande seiner Darstellung, um die von Leiden und Verfolgungen heimgesuchten und bedrohten Gläubigen zu trösten und zu ermutigen. Als durch das kostbare Blut Jesu Christi Erkaufte, als Wiedergeborene durch das lebendige und bleibende Wort dürfen die Gläubigen zuversichtlich auf die Gnade bei der Offenbarung, bei der Wiederkunft Christi hoffen. Ihre Hoffnung wird nicht zu Schanden werden. Denn „der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus hat uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergezeugt zu einer lebendigen Hoffnung, durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das aufgehoben ist im Himmel für euch, die ihr durch Gottes Kraft bewahrt werdet mittels des Glaubens zu dem Heile, das bereit ist zur Offenbarung in der letzten Zeit" (1 Petr 1, 3—5). Wie einst die acht Seelen in der Arche Noes durch das Wasser gerettet worden sind, so ist der Antitypus, die Taufe, das heiligende und rettende Wasser für die Christen (3, 20 21). Alle Häretiker sind dem Verderben geweiht (2 Petr 2, 1 ff). Auch Apg 10, 35 wird nur für die Zulassung der Heiden zur Taufe verwendet.

Auch der heilige Apostel Jakobus kennt allein in dem eingepflanzten Worte Gottes die Macht, welche die Seelen der Gläubigen retten kann (Jak 1, 21). „Wer das vollkommene Gesetz der Freiheit durchschaut und dabei beharrt und kein vergeßlicher Hörer, sondern Vollbringer des Werkes ist, der wird durch sein Werk selig werden" (1, 25).

5. Dieser Gegensatz der aus der Welt durch Christus geretteten Jünger zu der Welt und ihrem Herrscher ist aber in den Evangelien und Briefen auch noch in anderer Weise kenntlich gemacht. Die Gläubigen sind, ähnlich wie die Juden des Alten Bundes, aus der heidnischen Menge und sündhaften Welt ausgesondert, dem zeitlichen und ewigen Verderbnisse entrissen, um durch Christus und in Verbindung mit Christus das ewige Leben zu erlangen. Die Welt haßt die Jünger Jesu, weil sie nicht von dieser Welt sind, weil Christus sie aus der Welt ausgewählt und zu seinem Eigentume gemacht hat. Die Juden werden die Jünger aus der Synagoge ausschließen, ja es wird die Stunde kommen, wo jeder, der sie tötet, ein

[1] Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts[2], 1900, 579 Anm. 2. Dagegen Pesch, Theol. Zeitfr. I 31: „Kirchliche Gewaltmaßregeln zum Schutze der reinen Lehre waren von der ersten Gründung des Christentums auf göttlichen Befehl in Übung" (1 Tim 1, 20. 2 Tim 4, 1 ff. Tit 3, 10 11. Offb 2, 14 ff).

Gott wohlgefälliges Werk getan zu haben meinen wird (Jo 15, 19; 16, 2). Aber dieses alles geschieht, weil sie den nicht kennen, welcher Jesus geschickt hat. Wenn Jesus nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie keine Entschuldigung für ihre Sünde (Jo 15, 22). Die kleine Herde, welche dem guten Hirten folgt, bildet die neue Synagoge, in welcher allein das Heil zu finden ist. Sie ist gehaßt und verfolgt von der Welt, weil der Herrscher dieser Welt den Mächtigeren haßt, welcher gekommen ist, ihn zu entwaffnen; aber sie hat die Verheißung für sich, fortzubestehen bis zu der Wiederkunft des Herrn. Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt, es ist ein Reich vom Himmel und für den Himmel.

Der hl. Paulus pflegt seine Briefe an die „Heiligen" oder „Geheiligten" in Christus Jesus zu richten, um damit anzudeuten, daß die Christen ausgesondert sind aus der Menge und für Gott bestimmt. Wie Gott im Alten Testamente vorzugsweise der Heilige genannt wurde, weil er der einzige Gott im Gegensatze zu den Götzen der Heiden war, der Heilige im eminenten Sinne, so wurde auch alles heilig, vom Profanen ausgesondert, was zu Gott in Beziehung stand. Heilig sollte vor allem Israel sein[1], heilig die Priester, welche den Dienst Gottes besorgten, heilig die Kleider, Gefäße, Orte, Stätten, welche zum Dienste Gottes bestimmt waren. Dieser Gegensatz des Heiligen zum Profanen sollte aber seine innere Berechtigung in der sittlichen Heiligkeit haben. Die Heiligen Gottes müssen frei sein von der Sünde und sich durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit auszeichnen. Dann werden die „Heiligen des Höchsten" das Reich Gottes in Besitz nehmen (Dn 7, 18). „Du bist ein heiliges Volk dem Herrn, deinem Gott. Dich hat der Herr, dein Gott, erwählt, daß du sein eigentümliches Volk seiest von allen Völkern, die auf Erden sind."[2]

Beide Bedeutungen der Heiligkeit treffen für die Heiligen des Apostels zu. Sie sind durch die Gnade aus dem Heidentum zum Lichte des Christentums berufen, aus den unreinen Heiden und halsstarrigen Juden auserwählt und für das ewige Leben bestimmt. Die Heiligen wurden die Christen genannt, solange sie den Namen von Christen noch nicht erhalten hatten, als von Christus Auserwählte und Geheiligte (1 Kor 1, 4. Phil 1, 3). Die „Heiligung" wurde daher eng mit der Rechtfertigung verbunden. Denn „diejenigen, welche Gott vorausbestimmte, die hat er auch berufen; und diejenigen, welche er berufen, die hat er auch gerecht-

---

[1] Ex 19, 6. Lv 20, 26. Is 26, 12.

[2] Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18 19. Vgl. Ex 22, 31; Lv 11, 44; 19, 2; 21, 6 8.

fertigt; diejenigen aber, welche er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht" (Röm 8, 29). Die Gläubigen sind nun abgewaschen, sie sind geheiligt, gerechtfertigt im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geiste unseres Gottes (1 Kor 6, 11).

Es ist eine sinnige Vergleichung, welche der Apostel zwischen der Taufe des Menschen und dem Tode und der Auferstehung des Herrn anstellt. Welch schöne Symbolik ist dadurch in das Untertauchen unter das Wasser und in das Auftauchen aus dem Wasserbade hineingelegt, wenn das Untertauchen an den Tod und die Grablegung Christi, das Auftauchen an die Auferstehung erinnert; wenn das Untertauchen eine Abwaschung des Menschen von dem Schmutze der Sünde durch das Blut des göttlichen Heilandes, das Auftauchen die Auferweckung zu einem neuen Leben durch die Gnade des Auferstandenen andeutet! „Wisset ihr nicht, daß alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe zum Tod, damit, wie Christus von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters auferweckt wurde, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir mitgepflanzt worden sind zur Ähnlichkeit seines Todes, so werden wir es auch sein zur Ähnlichkeit der Auferstehung" (Röm 6, 3—5). „Als aber die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes, unseres Heilandes, erschien, hat er nicht wegen der Werke der Gerechtigkeit, die wir getan, sondern nach seiner Barmherzigkeit uns gerettet durch das Bad der Wiedergeburt und die Erneuerung des Heiligen Geistes, welchen er reichlich über uns ausgegossen hat durch Jesus Christus, unsern Heiland" (Tit 3, 4—6)[1].

6. Was bisher nach der Heiligen Schrift allgemein über das Christentum gesagt worden ist, das muß eine Anwendung auf die Form, in welcher uns das Christentum geschichtlich geboten wird, auf die Kirche, gestatten. Ist nur im Christentum das Heil zu finden, weil es die absolute göttliche Offenbarung enthält, die durch den Erlöser Jesus Christus verdiente Versöhnung mit Gott ermöglicht, die Heiligung vermittelt, insofern es die Auserwählten aus der Menge ausscheidet, in der Taufe heiligt und die Gnade verleiht, ein heiliges Leben zu führen, so muß dies alles auch in der Stiftung Christi gefunden werden, welche dazu bestimmt ist, das Werk Christi in der Welt fortzuführen. Denn nicht der geringste Teil der Lehre Jesu besteht in der Aufgabe, welche er seiner Kirche setzte, die bis an das Ende der Zeiten sein Heil vermitteln muß[2]. Die Kirche muß

---

[1] Vgl. 8, 12 13; 1 Kor 15, 50; Gal 5, 16 17 19; Kol 1, 21 22; Eph 4, 22 ff.

[2] Vgl. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1855, 7 ff.

die alleinseligmachende Anstalt sein, weil sie, vom heiligen Gott gestiftet, die Wahrheit und Gnadenmittel verwaltet; vom Heiligen Geiste geleitet, die Heiligung und das Heil der Gläubigen objektiv bewirkt und allgemein bezweckt und fördert.

Der hl. Paulus sagt in der öfter zitierten Stelle: „Christus ist das Haupt der Kirche, er ist der Erlöser des Leibes . . ., hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen und zu reinigen in der Wassertaufe durch das Wort des Lebens, damit er für sich selbst die Kirche herrlich herstelle, ohne Flecken, Runzeln oder dergleichen, damit sie vielmehr heilig und unbefleckt sei" (Eph 5, 23 25—27). Der hl. Petrus aber zeigt, wie diese Heiligkeit und Reinheit der Kirche als der Braut Christi durch die innere Gnadenwirkung und Heiligung in den unter sich organisch verbundenen Gläubigen hergestellt wird. „Durch Zutritt zu ihm als dem lebendigen Steine, von Menschen verworfen, bei Gott aber auserwählt und kostbar, lasset euch aufbauen als lebendige Steine, ein geistliches Haus, zum heiligen Priesterdienst, darzubringen geistliche Opfer, Gott wohlgefällig durch Jesus Christus. Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschar, ein heiliger Stamm, ein Volk des Eigentums, auf daß ihr verkündet die Tugenden dessen, der euch aus Finsternis berufen hat in sein wunderbares Licht, die ihr einst nicht ein Volk, nun aber seid ihr Gottes Volk, einst ohne Erbarmen, jetzt aber in Erbarmen" (1 Petr 2, 4—10). Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß es nach der neutestamentlichen Lehre von der Kirche außer der Kirche kein Heil gibt.

II. Die Lehre der Väter und der Kirche.

7. Das nachapostolische Zeitalter fand das ganze Christentum mit seiner Lehre und Gnade in der Kirche. In der Kirche allein war daher das Heil zu finden. Nur in der Einheit, in der Liebe, in der kirchlichen Gemeinschaft ist dieses Heil zu erwerben, diese Heiligkeit zu üben. Wer sich von ihr trennt, hat nicht zu ihr gehört und schließt sich der Synagoge des Antichristen an. Wer aus ihr ausgeschlossen wird, der wird dem Satan übergeben, kann nicht mehr ein Glied am Leibe Christi, ein Zweig am Rebstocke sein. Der hl. Ignatius schließt sich in den Adressen seiner Briefe an die „heilige Kirche" dem Vorgange der Apostel an. Er fordert aber auch nachdrücklich die Gemeinschaft mit der Kirche, dem Bischofe, wenn man die Sakramente der Taufe und Eucharistie recht empfangen wolle. „Wer nicht innerhalb des Altares ist, geht des göttlichen Brotes verlustig." „Wer sich einem Sektierer anschließt, wird das Reich Gottes nicht erben." „Jeder, der mit Gott und Christus verbunden ist, der ist

auch mit dem Bischofe verbunden."[1] Die Häresie ist eine fremde Pflanze, ein mit Wein gewürztes tödliches Gift. Die Häretiker sind Tiere in Menschengestalt, Wölfe, Gottlose, Ungläubige. Ignatius setzt also bereits den fertigen Begriff der Kirche voraus, die außer ihrer Gemeinschaft kein Heil kennt und dieses durch das hierarchische Priestertum vermittelt. Der hl. Polykarp nennt sie „Erstgeborene des Satan". Klemens von Rom warnt die Korinther vor den Spaltungen und erkennt nur in der Unterordnung den Weg zum Heil. „Denn es ist besser, in der Herde Christi demütig und guten Rufes erfunden zu werden, als übermäßiges Ansehen genießend der Hoffnung desselben verlustig zu gehen." Nach dem Pastor Hermä gibt es kein Heil außer in der Kirche; denn ihr Grund und Tor ist Christus. Nur in ihr kommt man zum Reiche Gottes. Aber nicht jeder, der äußerlich zur Kirche gehört, ist darum wirklich ein Glied derselben oder hat Zugang zum Reiche Gottes.

Justin und Klemens von Alexandrien haben in der vorchristlichen Wirksamkeit des Logos einigen Ersatz für die Wahrheit des Christentums bei den Heiden anerkannt[2], ohne aber dem Christentum nur einen relativen Vorzug beizulegen; denn wie der Wille Gottes ein Werk ist und dieses Welt genannt wird, so ist auch sein Ratschluß das Heil der Menschen, und dies wurde Kirche genannt. „Indessen, wer von dem Logos nicht gehört hat, hat zur Entschuldigung seines Irrgehens die Unwissenheit. Derjenige aber, dem er zu Ohren gedrungen ist und der mit Überlegung den Unglauben in seiner Seele hegt, wenn er auch noch so verständig zu sein scheint, ihm ist die Erkenntnis zum Verderben." Bald darauf, teilweise gleichzeitig, haben die vielen Häresien Veranlassung gegeben, die Kirche als die exklusive Heilsanstalt immer stärker hervorzuheben. Hat doch schon Justin selbst die Häretiker als Ungerechte und Gesetzlose bezeichnet, mit denen die Christen keine Gemeinschaft pflegen. „In die heiligen Kirchen Gottes muß man fliehen, wenn man das Heil erlangen

---

[1] Ignat., Ad Eph. 4 5; Ad Philad. 3; Ad Trall. 6 7. Clem. Rom., 1 Cor. 57, 2. Past. Herm., Sim. 9, 12; 13, 2; 15, 3; 20, 2 3. Lemme: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 451. Seeberg, Begriff der Kirche I 10. Goltz, Ignatius von Antiochien 60 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus, 1903, 14 ff 350 ff. Er skizziert den Gang so: Zuerst gegen die Juden Christus, gegen die Heiden Gott. Ohne Christus kein Heil. Deshalb Glaube und Taufe. Ohne die Sakramente kein Heil. Nur in Christus als gottmenschlichem Mittler das Heil. Rechter Glaube, katholischer Glaube.

[2] Iust., Dial. 28 35; Apol. 1, 46. Theoph., Ad Autol. 2, 14. Clem. Alex., Paed. 1, 6; Coh. 10.

will. Die Lehren der Häresien richten diejenigen zu Grunde, welche ihnen anhangen", bemerkt Theophilus.

Irenäus und Tertullian hielten den Gnostikern den Schild der katholischen Kirche entgegen, ob sich dieselben auf besondere Schriften oder auf eine Geheimtradition berufen mochten. Sie bestritten den Irrlehrern geradezu das Recht zu ihrem Auftreten, weil nur in der Kirche die Wahrheit und das Heil zu finden sind, nur in ihr der Heilige Geist vorhanden ist. Die Kirche richtet alle, sie wird von niemand gerichtet. Sie richtet auch die Schismatiker, welche keine Liebe zu Gott haben, mehr ihren eigenen Nutzen als die Einheit der Kirche berücksichtigen und wegen geringer Ursachen den herrlichen Leib Christi zerreißen und, soviel an ihnen ist, töten. Bei ihnen kann keine ebenso große Zurechtweisung stattfinden, als das Verderben des Schismas ist. Die Kirche richtet aber auch alle, welche außerhalb der Wahrheit, d. h. außerhalb der Kirche sind. Die wahre Erkenntnis ist die Lehre der Apostel und der alte Stand der Kirche in der ganzen Welt. „Denn das Geschenk Gottes (der Glaube) ist der Kirche anvertraut wie zur Belebung des Geschöpfes, damit alle teilnehmenden Glieder belebt werden, und in ihm ist die Gemeinschaft Christi, d. i. der Heilige Geist, das Unterpfand der Unverweslichkeit, die Bestärkung unseres Glaubens und die Leiter des Aufsteigens zu Gott niedergelegt." [1] Bei den Häretikern finden sich auch keine Wunder, während solche in der Kirche fortwährend geschehen, Wunder an Kranken und Besessenen, Wunder aber auch des Geistes in der Bekehrung der Völker. Dort muß also die Wahrheit sein, wo die Gnadengaben Gottes niedergelegt sind [2].

Tertullian bestreitet die Ketzertaufe, weil die Häretiker keine Gemeinschaft mit der Lehre der Kirche haben und mit ihrer Lehre außerhalb der Kirche stehen. Wenn er die „Irrationalität der Dogmen zugab und alles von der Kirche erwartete", so hat er dem Gnostizismus und Unitarismus die von Christus eingesetzte Autorität in schroffer Form gegenübergestellt, aber doch gezeigt, daß außer der Kirche keine Gewähr für die Wahrheit sei.

Aber die Sekten haben nicht erst die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche geschaffen, sie haben den Katholiken nur Veranlassung gegeben, das kostbare Gut der kirchlichen Einheit und Wahrheit tiefer zu erfassen und höher zu schätzen. Allerdings, in diesem „harten Kampfe mit einem Gewirr von Sekten, sowohl denen, die das Christentum in eine phantastische Philosophie aufzulösen drohten, als denen, welche,

---

[1] Iren., Adv. haer. 4, 33, 7 8. Möhler, Einheit 19 ff.

[2] Iren. a. a. O. 3, 26, 5; 4, 3, 4. Tert., De bapt. 15.

die gemeinsame Weltverachtung aufs äußerste steigernd, ein höheres geistiges Christentum und eine fleckenlose Kirche in Anspruch nahmen, hat sich dieser Glaube entwickelt" [1], wenn wir die Entwicklung als die weitere Entfaltung des in der katholischen Kirche gelegenen Prinzips betrachten. Haben Christus und die Apostel die alleinseligmachende Wahrheit und Gnade verkündet und der Kirche hinterlassen, so mußten die Angriffe der Häretiker den Lehrern der Kirche die Überzeugung um so mehr zum Bewußtsein bringen, daß nur in der Kirche das Heil ist. Indem die Sekten selbst dieses Privilegium gegen die Kirche für sich in Anspruch nahmen [2], anerkannten sie die objektive Tatsache, daß es eine alleinseligmachende Kirche geben müsse. Die große Mehrzahl der Gläubigen war aber schon damals nicht im Zweifel, daß nur die katholische Kirche diese Kirche sein könne. „Allein die katholische Kirche", sagt Laktanz, „ist die Kirche, welche den wahren Kult hat. Sie ist aber die Quelle des Lebens, die Wohnung des Glaubens, der Tempel Gottes; wenn einer nicht in diesen eintritt oder wieder von ihm weggeht, so ist er von der Hoffnung des ewigen Lebens und ewigen Heiles fern. Aber doch halten sich die einzelnen Gemeinschaften der Häretiker für Christen und ihre Kirche für die katholische." [3] In Afrika erhielt bald nach Tertullian das Symbolum die Form: Credo in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam. Hilarius gibt die Erklärung: „In dem Maße, als die Kirche an (äußerer) Gelegenheit, aus sich selbst das Heil zu spenden, verliert, gewinnt sie an (innerem) Vertrauen, daß man von ihr die Seligkeit zu erwarten habe", d. h. die Kirche allein bietet alle Mittel zur Seligkeit und führt auf diese Weise sicher zum Ziele [4].

8. Die Väter haben sich gern das Bild des hl. Petrus von der Arche angeeignet, indem sie diese als Typus der Kirche deuteten und nur denjenigen das Heil zuerkannten, welche in der Kirche Aufnahme und Schutz gegen die Wogen der weltlichen und feindlichen Fluten fanden. Diesen Gedanken führte insbesondere der hl. Cyprian weiter

---

[1] Hase, Polemik 42. Möhler, Patrologie 420. Harnack, Dogmengesch. I 337 ff. Realenzykl. XIV [3] 230: „Die Sehnsucht der Gefallenen nach ihr und die Unsicherheit über das Seelenheil, wo die kirchliche Absolution fehlte, auch bei aufrichtiger Buße, zeigt am deutlichsten, daß die Kirche durch ihre Laien gedrängt wurde, sich selbst für die unumgängliche Bedingung des Heiles zu halten." S. 236: Bei Cyprian sei Hauptgrund für die Rekonziliation, daß nur den innerhalb der Kirche Stehenden das Heil möglich ist. Tert., Apol. 30.

[2] Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 352 ff.

[3] Inst. 4, 30. Ambros., De paen. 2, 4.

[4] Seitz a. a. O. 189 351.

aus[1]. Cyprian hat überhaupt im Kampfe mit den die wesentlichen Tatsachen des Glaubens und des Heiles zerstörenden Häresien und dem den Bestand der Kirche gefährdenden Schisma die urchristliche Lehre von der alleinseligmachenden Kirche am konsequentesten unter den älteren Kirchenvätern durchgeführt. Ja er betonte noch mehr als Tertullian, daß neben der Gemeinschaft des Glaubens auch die Gemeinschaft der Kirche ein bedingendes Moment der Gnade sei, indem er, im Gegensatz zu der großen Mehrheit der Kirche und zum Papste Stephanus, nur die in der Kirche gespendete Taufe für gültig erklärte, weil nur die Kirche die Gnade spenden könne, nur die Kirche den Heiligen Geist besitze[2]. Nicht nur negativ, sondern auch positiv ist nur in der Kirche das Heil. Keiner erhält es ohne die Kirche, alle durch sie.

Extra ecclesiam nulla salus wurde von ihm zum Schibbolet der Kirche erhoben und ist es geblieben, obwohl der Ketzertaufstreit gegen Cyprian mit dem Siege der vom römischen Stuhle verteidigten Ansicht endigte. Wer von der Kirche als der wahren Braut Christi getrennt sich einer Ehebrecherin verbindet, der wird von den Verheißungen der Kirche gesondert. Wer in der Kirche Christi nicht ist, der ist kein Christ, mag er sonst sein wer oder wie er will. Christi und der Kirche Einheit ist durch unzertrennliche Bande verschlungen. Wie kann also mit Christus sein, wer nicht mit Christi Braut und dessen Kirche ist?[3] Es kommt nicht zu den Belohnungen Christi, wer die Kirche Christi verlassen hat. Er ist ein Fremder, Profaner, ein Feind.

„Wenn jemand außerhalb der Arche Noes entkommen konnte, so entkommt auch derjenige, welcher außerhalb der Kirche ist." „Wer diese Einheit nicht festhält, hält das Gesetz Gottes nicht fest, hält den Glauben des Vaters und Sohnes nicht fest, hält das Leben und Heil nicht fest." „Man soll denjenigen meiden und fliehen, welcher sich von der Kirche getrennt hat. Er ist verkehrt und sündigt und ist von sich selbst verurteilt (Tit 3, 11).

---

[1] Cypr., De un. 6; Ep. 69, 2; 73; 74, 11. Firmil., Inter epp. Cypr. 75, 15. Vgl. Tert., De bapt. 8; Hier., Adv. Lucif. n. 22; Ep. ad Dam. 14. Vgl. Kraus, Realenzykl. II 500 f. Seitz a. a. O. 372 ff.

[2] Ep. 69, 7; 70, 2; 74, 4; 76, 3. Kunze, Glaubensregel 25 ff.

[3] Ep. 52, 1; 55, 24. Das „urchristliche" Element in Cyprians Kirchenbegriff, von der alleinseligmachenden Kirche wird also nicht erst dadurch unerträglich, „daß über die Zugehörigkeit der Kirche später so ganz andere Bedingungen entscheiden als ehemals, und daß Instanzen den Ausschlag geben, die den Geist nicht mehr kraft persönlicher Eigenschaften, sondern vermöge des amtlichen Charakters haben" (Müller: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895, 200). Vgl. Theol. Quartalschr. 1893, 581 ff; Seitz a. a. O. 257 363 ff.

Oder glaubt derjenige mit Christus sein zu können, welcher gegen den Priester Christi handelt, welcher sich von der Gemeinschaft seines Klerus und Volkes trennt? Er trägt die Waffen gegen die Kirche, kämpft gegen die Anordnung Gottes; ein Feind des Altares, ein Rebell gegen das Opfer Christi, treulos für den Glauben, meineidig für die Religion, ein ungehorsamer Knecht, wagt er es, mit Verachtung der Bischöfe und Verlassung der Priester Gottes einen andern Altar aufzustellen, ein anderes Gebet mit unerlaubten Worten zu halten, die Wahrheit des Herrnopfers durch falsche Opfer zu profanieren." „Wer die Kirche nicht zur Mutter hat, der hat Gott nicht zum Vater." [1]

Cyprian steht sogar nicht an, den Häretikern das Verdienst des Martyriums streitig zu machen. „Häretiker, wenn sie getötet werden im Bekenntnisse des Namens Christi, jener Flecken wird auch durch Blut nicht abgewaschen; der kann nicht ein Märtyrer sein, welcher nicht in der Kirche ist." Im Kleinen Labyrinth wird erzählt, Christus habe den zu den Theodosianern abgefallenen Bekenner Natalius in der Nacht gezüchtigt, weil er nicht wollte, daß ein Märtyrer, außerhalb der Kirche gestellt, verloren gehe.

9. So wenig als Cyprian hat erst Augustinus die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche geschaffen [2]. Dieselbe ist vielmehr urchristlich und nur den Häretikern und Schismatikern gegenüber schärfer formuliert worden. Haben doch die bedeutenderen Sekten (Gnostiker, Arianer, Donatisten) selbst auf diesen Titel Anspruch erhoben. Augustinus unterstützt die Ansicht Cyprians, indem er bemerkt: „Außerhalb der Kirche stehend, getrennt vom Gefüge der Einheit und von den Fesseln der Liebe, wirst du mit ewiger Qual gestraft werden, ließest du dich auch lebendig für den Namen Christi verbrennen." [3] Er beruft sich dafür auf den Apostel, welcher die Liebe über das Martyrium stellt (1 Kor 13, 3). Die christliche Einheit und die Liebe des Heiligen Geistes können nur in der Kirche gefunden werden. Zum Heile und ewigen Leben kommt niemand, als wer Christus zum Haupte hat. Es kann aber niemand Christus zum Haupte haben, als wer in seinem Leibe ist, der die Kirche ist. Diese Kirche ist die katholische Kirche, welche damals die römische Staatskirche war.

---

[1] Cypr., De un. 6 17

[2] Hase, Werke X 28. Reuter, Augustinische Studien 16. Dagegen Müller: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895, 200. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 23 f 365 f 383 f. Theol. Quartalschr. 1893, 585 ff.

[3] Ep. 173, 6; De bapt. 3, 16, 21; 4, 17, 24; In Ioann. tr. 6, 23; De Serm. in Monte 1, 5, 13; Serm. ad Caesar. eccl. plebem n. 6; C. ep. Parmen. 1, 9, 15.

Außerhalb dieser alleinseligmachenden Kirche kann auch das Martyrium nicht zu Christus führen[1].

Im Gegensatz zum hl. Cyprian hat der hl. Augustinus die Gültigkeit der Ketzertaufe verteidigt, weil auch sie eine Taufe Christi ist. Aber doch ist er weit entfernt, dieselbe in ihrer Wirkung der kirchlichen Taufe gleichzustellen. Vielmehr ist er mit Irenäus der Ansicht, daß nur in der Kirche, wo der Heilige Geist ist, der Geist mitgeteilt werde; nur dort, wo die Liebe ist, die Sünden nachgelassen werden[2]. Im Schisma ist die Liebe nicht, sonst würden die Schismatiker nicht vom Bruderhasse geblendet sein. Die Taufe ist wohl gültig, aber die Sünden werden erst nachgelassen, wenn einer der Einheit rekonziliiert und vom Sakrilegium der Trennung befreit ist, oder wie schon Stephanus sagt: Die Häresie gebiert wohl Kinder und setzt sie aus, die Ausgesetzten nimmt aber die Kirche auf. Auch der Verfasser der Schrift über die Wiedertaufe hat zwischen der Taufe und ihrer Wirkung unterschieden.

Oder wollte man auch (bei nicht formellen Häretikern) annehmen, daß im Augenblicke der Taufe die Sünden nachgelassen werden, so würde doch mit der Trennung alsbald die Finsternis der Seele wiederkehren. Denn der Heilige Geist wird nur in der katholischen Kirche durch Auflegung der Hände erteilt. Die Liebe ist es, welche diejenigen nicht haben, die von der Gemeinschaft der Kirche abgeschnitten sind, welche die Einheit der Kirche nicht lieben. Die Apostel haben den Heiligen Geist empfangen zur Sündennachlassung (Jo 20, 22 23). Wenn sie also die Rolle der Kirche darstellten und dies ihnen so gesagt worden ist, als würde es der Kirche selbst gesagt, so läßt der Friede der Kirche die Sünden nach, und die Entfernung von der Kirche behält die Sünden bei. Daher sind alle Häretiker und Schismatiker Pseudo-Christen, weil sie nur das äußere Zeichen des Christentums, nicht die Liebe und Einheit besitzen. Der Charakter des Sakramentes wird ihnen zum Verderben, weil er sie als Überläufer verrät[3].

10. Wer nicht mit der katholischen Kirche in Gemeinschaft steht, wird überhaupt nicht erhört zum ewigen Leben. Ohne den katholischen Glauben können auch die besten Werke nicht selig machen, während dieser Glaube auch mit geringeren Werken, aber nicht ohne Werke oder

---

[1] Aug., De un. 19; In Ioann. tr. 45, 2 ff. Vgl. Orig., In Ies. Nave Hom. 3, 5; De rebaptism. 13. Hier., Ep. 14.

[2] De bapt. 1, 11, 15 16; 3, 17, 22; 7, 47, 92 93; Ench. 64 ff; Serm. ad Caesar. eccl. plebem n. 3 ff. Hier., Adv. Lucif. n. 9. Leo I., Ep. 159, 7; 166, 2; 167, 18.

[3] De bapt. 3, 18, 23 f; De fide et symb. 10; In Ioann. tr. 6, 14; C. Faust. 12, 17. Hier., In ep. ad Tit. 3, 10. Optat., De schism. Don. 1, 9.

gar trotz allen Sünden, zum Heile führt. Ebenso notwendig ist die Liebe, welche nur in der katholischen Kirche zu finden ist. Nur die Guten haben die Liebe. Die Bösen können die Taufe, die Eucharistie und die übrigen Sakramente gemeinsam haben; das Gebet, die Wohnung, die Verbindung (Ehe), die Liebe nicht[1].

„Wenn du durch deine Ungeduld den Schoß der Mutter (Kirche) durchbrichst, so schüttet sie dich zwar mit Schmerzen nach außen, aber mehr zu deinem als zu ihrem Unglück." Im Leibe der Kirche bleibt die Wahrheit. Wer von ihr getrennt ist, muß notwendig Falsches reden. „Nur die katholische Kirche ist der Leib Christi, dessen Haupt Christus ist. Außerhalb dieses Leibes macht der Heilige Geist niemand lebendig, weil, wie der Apostel sagt (Röm 5, 5), die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist. Wer also den Heiligen Geist besitzen will, der hüte sich, außerhalb der Kirche zu bleiben." Wenn die Schismatiker die wahre Taufe haben, so kommt dies nur vom gemeinsamen Glauben her, welchen sie aus der Kirche mitgenommen haben. Ihre Kirche zeugt nicht aus dem, wodurch sie getrennt, sondern aus dem, wodurch sie verbunden ist. Sie ist getrennt vom Bande der Liebe und des Friedens, aber verbunden in der einen Taufe. „Deshalb ist es nur eine Kirche, welche allein die katholische genannt wird, und was sie von dem Ihrigen in den Gemeinschaften der von ihrer Einheit Abweichenden hat, durch das zeugt sie selbst, nicht jene. Denn nicht die Trennung derselben zeugt, sondern das, was sie von der Kirche bei sich festgehalten haben. In allen zeugt also diese, deren Sakramente beibehalten werden, aus welchen überall etwas Derartiges erzeugt werden kann." [2] „Außer der Kirche gibt es kein Heil. Wer leugnet dies? Aber es ist etwas anderes, (die Taufe) nicht zu haben, etwas anderes, sie nicht zum Nutzen zu haben."

Wohl kennt der hl. Augustinus auch noch Glieder der Kirche, welche der sichtbaren Kirche nicht angehören, unter den Heiden und Ungläubigen, aber diese sind jetzt nur solche in dem Vorauswissen Gottes. Aus dieser unsichtbaren Kirche geht die sichtbare hervor, welche die einzige Heilsanstalt ist[3]. Wenn sie nicht zur sichtbaren Kirche gelangen, so können

---

[1] Aug., C. ep. Pelag. 3, 5, 14; In Ps. 103 sermo 1, 9 10; De fide et op.; De civ. Dei 21, 17.

[2] In Ps. 57, 5; Ep. 185, 10, 46; 11, 50; De bapt. 1, 10, 14; 4, 17, 24. Vgl. Optat., De schism. Don. 5, 1.

[3] De bapt. 5, 27, 38; In Ps. 90 Conc. 2; In Ps. 91, 36; Conf. 8, 2, 4. Eucken, Die Lebensanschauungen 240 ff. Specht, Die Lehre von der Kirche 89 ff 307 ff. Harnack, Dogmengesch. III² 149 f. Reuter, Augustinische Studien 63 ff 82 ff.

sie das ewige Leben nicht erreichen. „Das halte unerschütterlich fest und bezweifle durchaus nicht, daß nicht bloß die Heiden, sondern auch die Juden, Häretiker und Schismatiker, welche außerhalb der katholischen Kirche ihr Leben beschließen, in das ewige Feuer kommen werden“, sagt Fulgentius von Ruspe[1]. Die Afrikaner sonderten sich auch mehr und mehr von den Häretikern ab und betrachteten diese als außerhalb des Christentums und seiner Gnadenmittel stehend.

11. Auch die Griechen haben über die Häretiker ein scharfes Urteil gefällt, obwohl sie den Begriff der katholischen Kirche nicht so konsequent ausgebildet haben wie die Abendländer. Schon Klemens von Alexandrien und Origenes[2] lehren, daß nur in der Kirche, d. h. dem empirischen Gemeinwesen der katholischen Christenheit, die reine Apostellehre, wie sie in der Glaubenslehre sich ausgeprägt habe, vorhanden sei, und daß sie eine Kirche sei, außerhalb derer es kein Heil gebe. Die Kirche ist der Leib Christi, der vom Sohne Gottes beseelt ist. Christus und seine Kirche stehen in unzertrennlicher Einheit. In seiner Lehre über die Apokatastasis hat Origenes allerdings weniger stark geurteilt. Die großen griechischen Väter des 4. Jahrhunderts, ein hl. Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, sind einstimmig in der Verurteilung der Häretiker, welche die kirchliche Lehre verwerfen und die kirchliche Einheit zerreißen, während sie im Heidentum nach dem Römerbrief die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung anerkennen. Selbst um das Schisma zu vermeiden, glaubten sie die schwersten persönlichen Opfer bringen zu sollen. Deshalb eiferte der hl. Athanasius gegen die Meletianer und verweist Gregor von Nazianz auf das Beispiel des hl. Basilius, der infolge einer Zurücksetzung durch den rechtmäßigen Bischof eine Widersetzlichkeit gegen denselben und ein Schisma bei den ihm ergebenen Mönchen gefürchtet und deshalb die Stadt verlassen hatte[3]. Die Verurteilung der Häresien durch die allgemeinen Konzilien im Morgenlande ist der beste Beweis für den Glauben an den einzigen Weg des Heiles in der gemeinsamen Mutterkirche.

Epiphanius berichtet von den Audianern, deren Stifter sich aus separatistischem Streben nach Heiligkeit von der Kirche getrennt hatte. Nach voller Anerkennung ihres heiligen Wandels kommt er zu dem Schlusse: „Das Schrecklichste ist, daß sie mit niemand beten, auch wenn er noch so

[1] De fide ad Petr. 39; Ad Donat. 11—17.

[2] In Ies. Nav. Hom. 3, 5, 1; De princ. 4, 2, 2; Ep. ad Rom. 2, 7. Turmel, Histoire de l'interprétation de 1 Tim 2, 4: Rev. d'hist. et de litér. 1900, 385 ff.

[3] Or. 43, 29. Chrys., De sacerd. 3, 4—6; 6, 4. Über Athanasius vgl. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, 1894, 178.

sittenrein wäre, nur weil er in der Gemeinschaft der Kirche steht. Es ist schrecklich, den Namen der Christen in der heiligen Kirche, welche keinen entlehnten Namen, sondern den Namen Christi trägt, zu vertauschen und dafür den Namen Audianer zu wählen und ein rein menschliches Erkennungszeichen festzustellen, mag auch sonst das Leben noch so tadellos und gerecht geführt werden." [1]

12. Entsprechend der Stellung der afrikanischen Väter finden wir auch in Afrika zuerst kirchliche Aussprüche über den Satz: Extra ecclesiam nulla salus. Die Donatisten hatten mit ihrer Forderung der Heiligkeit für die Zugehörigkeit zur Kirche und für die Berechtigung zur Sakramentsspendung den ganzen Bestand der katholischen Kirche in Frage gestellt. Ihnen gegenüber mußten sich daher die Afrikaner über die Bedeutung der Kirche für das Heil bestimmt aussprechen. Doch ist der Kanon einer afrikanischen Synode vom Jahre 398 nicht beweisend, weil diese Synode von Karthago längst als eine fiktive, der Geschichte unbekannte nachgewiesen ist [2]. Die ihr zugeschriebenen 104 Kanones passen auch nicht in diese Zeit. Sie sind die Sammlung eines Privatmannes aus den Kanones verschiedener afrikanischer und morgenländischer Synoden. Deshalb ist auch nicht auszumachen, wann der Kanon aufgestellt wurde, daß den zu Ordinierenden die Frage vorzulegen sei: „ob außerhalb der katholischen Kirche jemand zur Seligkeit gelangen möge?" Indes gingen diese Kanones in die altspanische und pseudo-isidorische Sammlung über, so daß unser Kanon auch dem kanonischen Rechte einverleibt wurde [3]. Dagegen findet sich in dem Schreiben einer numidischen Synode an die Donatisten der Satz: „Wer von dieser katholischen Kirche getrennt ist, wird, so löblich er leben mag, schon durch das Verbrechen allein, daß er von der Kirche geschieden ist, nicht das Leben haben, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm." [4]

Ähnlich verhält es sich mit dem athanasianischen Glaubensbekenntnisse. Daß es nicht vom hl. Athanasius herstammt, unterliegt keinem Zweifel. Es ist im Abendlande, wahrscheinlich in Südgallien, im 5. Jahrhundert entstanden [5] und trägt hinsichtlich des Satzes: Extra

---

[1] Epiph., Adv. haer. 70, 15. Thomassin., De Prolegomenis theol. 19.

[2] Hase, Polemik 43. Hefele, Konziliengesch. II 68 f.

[3] Decr. I, dist. 23, c. 2. [4] Aug., Ep. 141, 5; Conc. Illib. 22.

[5] Schwane, Dogmengesch. II 231. Harnack, Dogmengesch. II 299. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon V² 681. Realenzykl. II³ 450 ff. In den fränkischen Kapitularien wird neben dem apostolischen Symbolum nur die Kenntnis des Glaubensbekenntnisses des Bischofes Athanasius verlangt. Nach Künstle, Antipriscilliana, 1905, in Spanien.

ecclesiam etc. ganz das Gepräge der afrikanischen Kirche. Durch die Aufnahme in die Liturgie hat es allmählich symbolisches Ansehen erlangt. Dieses Symbolum lehrt nun: „Wer immer selig werden will, der muß vor allem den katholischen Glauben festhalten. Wer diesen nicht ganz und unversehrt bewahrt, der wird ohne Zweifel in Ewigkeit verloren gehen." Hase meint, dieses Bekenntnis sei das Symbolum der römischen Kirche geworden, welche „nach ihrer Spaltung von der Kirche des Morgenlandes auch das Privilegium des Seligmachens mit sich nahm"; allein das Symbolum bestand längst vor der Trennung und entsprach dem alten Glauben der römischen Kirche. Diese brauchte das Privilegium also nur zu behalten. Wir werden später sehen, wie die römische Kirche, deren apostolische Sukzession alle andern Kirchen an Sicherheit übertraf, das Privilegium des wahren Glaubens, welchen schon der Apostel an ihr rühmt, von Anfang an besessen hat. Hätte sie es mitgenommen, so hätte sie sich jedenfalls bis zur Trennung in Übereinstimmung mit dem Morgenlande befunden. Die morgenländische schismatische Kirche geht sogar noch weiter, indem sie die Nichtorthodoxen so ziemlich den Heiden gleichstellt.

Auch wenn Bonifaz VIII. versichert: „Wir erklären, daß für alle menschliche Kreatur die Unterwerfung unter den römischen Papst eine notwendige Bedingung des Heiles ist"[1], so hat er formell nichts anderes ausgesprochen, als was Cyprian und Augustinus, was Hieronymus und Leo gelehrt und die Scholastiker (Thomas) weiter ausgebildet haben. Es ist die Konsequenz aus Mt 16, 18 f. Hat Tertullian auf Grund der Schrift und Tradition die Grundlage der katholischen Weltanschauung gelegt, indem er nichts Christliches anerkennt, das nicht katholisch ist[2], und ist Augustinus maßgebend geworden für das Mittelalter, so ist doch ihre Lehre in der Kirche bereits beim hl. Ignatius vorhanden, ja schon formell ziemlich fest ausgeprägt. Irenäus beweist, daß die Griechen hierin nicht wesentlich anders dachten. Wäre aber Augustinus mit seinen maßgebenden Dogmen in der Kirche nicht durchgedrungen, sondern mit diesen erst der „Kirchenvater des reformatorischen Prinzips" geworden, so würde dies nichts gegen seine Lehre von der alleinseligmachenden Kirche, sondern vielmehr für dieselbe beweisen; denn nur was die Kirche allgemein glaubte und lehrte, hielt Augustinus für katholische Lehre. Seine Lehre über die Prädestination wurde bereits von Cölestin als schwierige

[1] Extravag. comm. l. 1, tit. 8, c. 1. Vgl. Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters. Nach der Darstellung K. Lamprechts, 1896, 37 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 132.

[2] Hase a. a. O. 73. Vgl. Zöckler, Handbuch der theol. Wissenschaft II 745; Reuter, Augustinische Studien 47 ff 82.

Frage beiseite gelassen, sie berührt aber die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche nicht, weil Augustin nicht wie die Reformatoren nur die Prädestinierten und Heiligen als Mitglieder der katholischen Kirche betrachtete.

13. Es dürfte von Interesse sein, hierüber auch eine protestantische Stimme zu hören. Eucken schreibt: „Dieses Zusammenrinnen des Sinnlichen und Geistigen, des Zeitlichen und Ewigen ist nicht bei Augustin urplötzlich erfolgt, zu ihm drängte der ganze Zug der älteren Kirche. Aber erst jetzt wird die Sache in großem Stil durchgeführt und kann damit ihre ganze Kraft entfalten; Augustin aber ist mit dieser Leistung der Begründer des Katholizismus mittelalterlicher Art geworden."

„Die Bedeutung jener Verschmelzung wie ihre geschichtliche Notwendigkeit ist augenscheinlich. Mit ihr bekommt das Leben einen festen Halt und das Handeln ein deutliches Ziel, alle Kräfte werden durch eine Aufgabe zusammengeschlossen. Indem in den sichtbaren Einrichtungen unsichtbare Kräfte walten, das Zeitliche direkt das Ewige übermittelt, nicht als sein bloßes Symbol, sondern als ihm untrennbar verwachsen, ungeschieden mit ihm verfließend, wächst ins Unendliche die Spannung dessen, was bei uns und von uns geschieht, der Mensch weiß sich hier geborgen in sichern, göttlichen Zusammenhängen, und von seinem eigenen Handeln ist nichts verloren. Die Grundidee des Christentums von der Einigung des sonst getrennten Göttlichen und Menschlichen, dem Eingehen des Ewigen in die Zeit hat hier eine, wenn auch gewiß angreifbare, so doch höchst kräftige und der geschichtlichen Lage entsprechende Durchführung gefunden. Denn wie hätte das Christentum zur Zeit der Völkerwanderung und der Bildung neuer Nationen anders wirken und walten können als in dieser Form? Augustin aber unterscheidet sich durch nichts stärker von Plotin und auch von den griechischen Kirchenlehrern als durch solches Hervortreten der religiösen Gemeinschaft mit ihrer Geschichte, solches Selbständigwerden einer zeitlichen Ansicht und Ordnung der Dinge." [1]

„Für das Verständnis aller Richtungen hat Augustin einen einzigartigen Wert, insofern sie bei ihm ihren Ursprung aus dem Ganzen des Menschenwesens aufs deutlichste zeigen und ihre letzten Triebkräfte mit durchsichtiger Klarheit enthüllen. Namentlich erhellt von hier, wie tief das System des mittelalterlichen Katholizismus in seelischen Bedürfnissen des Menschen wurzelt, und wie sicher es dadurch gegen alle Angriffe sowohl plumper Gewalt als kleinlicher Spottsucht geschützt wird."

---

[1] Eucken, Die Lebensanschauungen 241 248 f 266. Harnack, Reden und Aufsätze I 115 ff.

14. Eine allgemeine kirchliche Entscheidung war deshalb für die spätere Zeit nicht mehr notwendig. Weder die Scholastik noch die neuere Theologie brauchte ein „eigentliches Dogma des Alleinseligmachens“ aufzustellen, schon weil beide dazu nicht berufen gewesen wären. Aber über die Lehre beider in diesem Punkte kann man nicht zweifelhaft sein. Den Scholastikern galt es als selbstverständlich, daß nur in der Kirche die wahre Lehre Jesu und der Apostel, die rechten Gnadenmittel vorhanden seien, daß nur in ihr das Heil zu erwerben sei[1]. Der erste aber, welcher die Lehre von der Kirche systematisch behandelte, Torquemada, zählt auch unter den Vorzügen der katholischen Kirche die Ausschließlichkeit derselben auf, welche nach dem Satze: Extra ecclesiam etc. aus der Notwendigkeit des wahren, durch die Kirche vermittelten Glaubens für das ewige Leben und aus der Notwendigkeit der nur in der Kirche vorhandenen Sakramente folgt[2].

Übrigens lehrt doch schon das vierte Laterankonzil in seinem Glaubensbekenntnisse (Kap. 1): „Es gibt aber eine allgemeine Kirche der Gläubigen, außerhalb welcher durchaus keiner selig wird.“ Den zurückkehrenden Waldensern legte man das Bekenntnis vor an eine Kirche, nicht der Häretiker, sondern an die heilige, römische, katholische, apostolische, außerhalb der niemand selig wird. In gleicher Weise lehrt Eugen IV. im Namen der römischen Kirche, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche, nicht bloß die Heiden, sondern auch nicht die Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden könne, sondern alle ins ewige Feuer gehen werden, wenn sie nicht vor dem Tode derselben zugesellt werden. Die Synode von Trient setzte diesen allgemeinen Glauben der Kirche voraus. Sie beginnt das Dekret über die Erbsünde mit den Worten: „Damit unser katholischer Glaube, ohne welchen es unmöglich ist, Gott zu gefallen, gereinigt von den Irrtümern, in seiner unversehrten und unverletzten Reinheit verharre . . ., so hat die Synode beschlossen.“ Ebenso sagt sie, daß die katholische Kirche, von Jesus Christus, unserem Herrn, und seinen Apostel unterrichtet und vom Heiligen Geiste, der sie in alle Wahrheit einführt, belehrt, die wahre Lehre über die Eucharistie besitze und bewahren werde, und deshalb allen Christen anders zu glauben untersage. Die römische Kirche nennt die Synode die Mutter und Lehrerin der andern[3]. Pius IV. hat in das Glaubensbekenntnis

---

[1] Thom., S. theol. 3, q. 73, a. 3; Opusc. 18 (19), 3.

[2] Summa de ecclesia I 28 f.

[3] Sess. 5; 13 praef.; 14 de extr. unct. cap. 3; 25 de delectu cib. Catech. rom., Euch. 43.

die Worte aufgenommen: „Die heilige katholische und apostolische römische Kirche anerkenne ich als die Mutter und Lehrerin aller Kirchen", und schließt dasselbe mit den Worten: „Diesen wahren katholischen Glauben, außerhalb dessen niemand selig werden kann, gelobe ich ganz und unverletzt bis zum letzten Atemzuge festzuhalten."

Aus der „neueren Theologie" will ich nur zwei Namen nennen. Tournely rechnet den Satz: Extra ecclesiam etc. zu den unbegreiflichen und harten Wahrheiten, weil dadurch alle Häretiker und Schismatiker gebannt werden. „Aber deshalb ist er nicht weniger wahr, da die ganze Tradition da und dort lehrt, außerhalb der Kirche gebe es keine Sündennachlassung, keine Liebe, kein Heil." Perrone stellt die These auf: „Für die schuldhaft in der Häresie oder im Schisma oder im Unglauben aus diesem Leben Scheidenden kann es kein Heil geben, oder außerhalb der katholischen Kirche gibt es kein Heil." Er beginnt die Ausführung mit den Worten: „Diese These, welche alle Sektierer und Ungläubigen gewaltig in Aufregung versetzt, erhellt nicht nur aus dem Ansehen der Schrift und dem fortwährenden und gleichbleibenden Sinne der katholischen Kirche, sondern auch ganz klar aus der Vernunft selbst, so daß einer blind sein muß, wenn er die Wahrheit derselben nicht einsieht." [1]

Pius IX. hat in seiner ersten Enzyklika [2] den Indifferentismus verurteilt und den Satz des Athanasianums wiederholt: „Außerhalb der katholischen Kirche ist kein Heil." In einer andern Enzyklika führt er aus: „Denn es ist nach dem Glauben festzuhalten: außerhalb der apostolischen römischen Kirche könne niemand selig werden; sie sei die einzige Arche des Heils; wer in diese nicht eingetreten sei, werde in der Sündflut zu Grunde gehen." Leo XIII. wird es besonders vorgeworfen, daß er Religion und Christentum mit römischer Kirche und Papsttum gleichsetzte und die Freiheit im Gehorsam gegen die Kirche finde.

III. Die Lehre der Reformatoren.

15. Die Reformatoren trennten sich von der apostolischen allgemeinen Kirche. Aus der Kirche nahmen sie die Grundlage ihres Glaubens, die Heilige Schrift, mit. Nichtsdestoweniger erhoben sie gegenüber der Kirche, aus welcher sie ausgetreten waren, den Anspruch auf die Unfehlbarkeit, so auch auf die alleinseligmachende Kirche. Das Augsburger

---

[1] Tournely, Praelectiones theol. V 52. Perrone, Praelectiones theol. I (1854) 249 f.

[2] Vom 9. November 1846; 9. Dezember 1854. Leo XIII., Enzyklika vom 20. Juni 1888 über die Freiheit. Denzinger, Enchir. 1505. Coll. Lac. VII 569. Götz, Leo XIII., 1899, 98 ff 161.

Bekenntnis verurteilt alle Häresien, die Manichäer, Valentinianer, Arianer, Eunomianer, Mohammedaner u. dgl., auch die Samosatener, die alten und neuen Pelagianer und andere, welche in der Apologie als Scholastiker auftreten, die Wiedertäufer, die Donatisten, Novatianer u. a. Sie steht demgemäß ganz auf dem Standpunkte nicht bloß der christlichen Heilsnotwendigkeit, sondern auch der alleinseligmachenden Kirche. Diesen Standpunkt machte sie auch den Reformierten gegenüber geltend. Die Apologie sagt: „Wenn sich auch die Gegner den Namen der Kirche anmaßen, so wissen wir doch, daß die Kirche bei denen ist, welche das Evangelium Christi lehren, nicht bei denen, welche schlechte Lehren gegen das Evangelium verteidigen."[1] Die Konkordienformel anerkennt die alten Symbole, „welche die einmütige Übereinstimmung des katholischen christlichen Glaubens und das Bekenntnis der Orthodoxen und der wahren Kirche enthalten, nämlich das apostolische, nicänische und athanasianische", und verwirft alle Häresien und Glaubenssätze, welche gegen die Meinung derselben je in die Kirche Gottes eingeführt worden sind. Im Anschlusse an die Schmalkaldener Artikel, in welchen Luther den Enthusiasmus, welcher seit Adam an vom alten Drachen durch eine Art Gift eingepflanzt worden sei, für den Ursprung, die Kraft, das Leben und die Macht aller Häresien und des Papstes und des Mohammedanismus verantwortlich macht, heißt es: „Keineswegs geben wir den Bischöfen zu, daß sie die Kirche sind, weil sie nicht die Kirche sind; noch hören wir sie, weil sie im Namen der Kirche befehlen oder verbieten, denn durch Gottes Gnade weiß jetzt ein siebenjähriges Kind schon, was die wahre Kirche ist: nämlich die Heiligen, die Gläubigen und Schafe, welche die Stimme des Hirten hören."

Luther bemerkt in seinem großen Katechismus: „Aber außerhalb dieser Christenheit, wo für dieses Evangelium kein Platz ist, kann auch keine Sündennachlassung, wie auch keine Heiligung vorhanden sein. Deshalb haben sich von dieser Kirche alle diejenigen entfernt, welche nicht durch die Gnade des Evangeliums und durch die Nachlassung der Sünden, sondern durch eigene Werke die Heiligung suchen und kaufen und zu verdienen behaupten." „Denn wer immer außerhalb des Christentums ist, seien es Heiden oder Türken oder Juden oder falsche Christen oder Heuchler, wenn sie gleich selbst an den einen wahren Gott glauben und ihn anrufen, wissen dennoch nicht, von welcher Gesinnung er gegen sie sei, und können

---

[1] Conf. 1, 1, 3, p. 9; 2, 2, p. 10 f. Apol. c. 3, a. 6, p. 133. Form. Conc. prooem. 2, p. 571 794. Thikötter, Extra ecclesiam nulla salus nach römisch-katholischer und protestantischer Lehre, 1893. Greving, Geschichte der deutschen Reformation, 1904.

es nicht wagen, sich eine Huld und Gnade von Gott zu versprechen. Deshalb bleiben sie in ewigem Zorne und in ewiger Verdammnis."[1] „Das Extra ecclesiam nulla salus behält für Luther seine volle Geltung, wie es erst durch ihn seine tiefste Begründung gefunden."[2] Es gilt aber nicht nur gegen Ketzer und Gotteslästerer, sondern auch gegen die „Römischen". Luther kennt nur ein Entweder — Oder[3], Anhänger oder Feinde des Evangeliums.

Wie wenig zuversichtlich aber mitunter seine Sprache über die Wahrheit seiner Lehre und das Heil der Gläubigen außerhalb der alten Kirche lautete, ist bekannt, selbst wenn man von den Tischreden absieht (Papisten und Türken). Trotz der Lehre von der unsichtbaren Kirche, auf welche er sich notgedrungen zurückgezogen hatte, konnte Luther den Kirchenbegriff doch nicht entbehren, nur mußte derselbe mehr auf die Gemeinde übertragen werden. Nach Luther kommt niemand zum Glauben als in der Gemeinde durch das Wort Gottes. Gott hat diesen Schlüssel des Himmelreiches der Gemeinde der Gläubigen verliehen. Später hat er auch die Römischen in das „Evangelium" einbezogen.

16. Daher lehrt die protestantische Dogmatik neben der ecclesia universalis eine ecclesia vera s. pura und eine ecclesia falsa s. impura, „erstere wesentlich eins gedacht mit der evangelischen (lutherischen), letztere mit der römisch-päpstlichen Kirche"[4]. Daraus schließt man[5], daß der evangelische Begriff der Kirche in das Prinzip der Reformatoren gehöre und die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche, neben dem subjektiven Heilsbewußtsein notwendig sei. Die klarste Gewißheit der Rechtfertigung durch Christus im Glauben sei nicht notwendig reformatorisch, wenn die damit verbundene Vorstellung von der Gemeinschaft der Gläubigen nicht eingesetzt werde gegen das römische Bußsakrament. Das subjektive Bewußtsein von der Rechtfertigung im Glauben müsse in seiner Wechselwirkung mit demjenigen objektiven Gedanken von der Kirche

---

[1] II, 47 56, p. 501 503. Melanchthon, L. th. de pecc. or. 123. Calv., Inst. 3, 14, 4. Catech. Genev. (Niemeyer, Coll. Conf. 137). Conf. Helv. 1536 a. 26; 1566 a. 13.

[2] Seeberg, Begriff der Kirche I 94.

[3] Köhler: Theol. Lit.-Ztg 1903, Nr. 26, Sp. 718 gegen Bonin, Die praktische Bedeutung des ius reformandi, 1902. Vgl. auch Zeitschr. f. kath. Theol. 1904, 149 ff; Janssen, Geschichte II 218.

[4] Zöckler, Handbuch II 747. Nösgen, Symbolik 324.

[5] Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung I³ (1889) 164. Dorner, Geschichte der protest. Theol. 267 ff. Janssen a. a. O. III 50 ff. Seeberg a. a. O. I 72 f 76 88. Harnack, Dogmengesch. III² 728 734; III³ 757. Kügelgen, Die Rechtfertigungslehre des Johannes Brenz, 1899, 7 f.

zusammengefaßt werden, „daß dieselbe vor allen Dingen und vor jeder Rücksicht auf rechtliche Ordnungen die von Gott gegründete Gemeinde der Gläubigen ist".

„In ihren (der Reformation) Augen war sie selbst auf Grund der reinen Lehre die ausschließliche Vertreterin der Kirche und der Papst ebensogut Sektierer als Thomas Münzer und die Sakramentsschwärmer. Es ist doch nicht bloße Courtoisie, wenn die evangelische Theologie unserer Tage von diesem schroffen Standpunkt zurückgekommen ist und im allgemeinen es für ein Zeichen äußerster Beschränktheit hält, wenn eine Fraktion der evangelischen Gesamtkirche sich selbst den Titel Kirche vorbehält und so in Konkurrenz mit der römischen tritt, von welcher die reformatorischen Männer ihren Sprachgebrauch allerdings entlehnt haben." „Das Extra ecclesiam nulla salus ist, wenn man nur unter ecclesia nicht eben eine ganz bestimmte Partikularkirche versteht, doch richtig. Wer diesen Grundsatz für Intoleranz erklärt, muß den schlechthinigen, einzigartigen Wert der christlichen Offenbarung und der Erlösung leugnen. Darum gibt es ohne diese Intoleranz keine Kirche."[1] Eine zweifelhafte Sache ist es jedenfalls immer, wenn eine Kirche als Kirche Toleranz predigt. Auch die protestantischen Kirchen haben an Unduldsamkeit nichts zu wünschen übrig gelassen[2]. Tolerant war man zur Zeit der Reformation weder hüben noch drüben. Freilich haben die Reformatoren aus keinem besseren Grunde als diese Fraktionen oder Sekten diesen Grundsatz für sich in Anspruch nehmen können. Denn was haben sie anders behauptet, als „daß allein ihre Konfession die wahre Kirche Christi auf Erden, daß sie im blühendsten Zustande sei, weil sie die reine Lehre besitze"?[3] Nicht die evangelische Gesamtkirche oder die ideale unsichtbare Kirche, sondern die einzelne Konfession kam in Betracht. Die alleinseligmachende Kirche mußte auch gegen die andern Konfessionen ihre Berechtigung nachweisen und behaupten.

17. Die Calvinisten nahmen noch viel mehr das Privilegium der alleinseligmachenden Religion für sich in Anspruch. Ihnen gilt ganz besonders der Papst als Antichrist, als Mensch der Sünde und Kind des Verderbens, die katholische Kirche als Synagoge des Satans. „Daß alle, die ihm (dem Papste) anhängen, verloren seien, ist da, wo der echte Calvinismus herrschte, stets als Glaubensartikel betrachtet worden und steht

---

[1] Schmidt, Die Kirche, 1884, 5 180; Handbuch der Symbolik, 1890, 339.

[2] Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode 182. Kahl, Über Parität, 1895, 7. Realenzykl. XVI[3] 141.

[3] Dorner a. a. O. 771 f.

in der Westminsterkonfession."[1] Nicht weniger unduldsam waren die Calvinisten gegen die Anhänger des lutherischen Bekenntnisses. Wie sie heutzutage noch den alten Haß gegen Rom predigen, so suchen sie auch, wo sie können, alle, welche „für den Calvinismus sich nicht fanatisieren lassen, als Leugner und Verleugner des wahren Glaubens und als Jünger einer irrenden falschen Theologie zu verdächtigen". Die Lutheraner hatten aber ihrerseits auch nicht gezögert, zum Hasse gegen die Lehre Zwinglis und Calvins aufzufordern, durch welche der Teufel das Heidentum, den Talmudismus und Mohammedanismus in die Kirche einführen wolle! Diestelmaier betete: „Also erfülle euch Gott mit Haß gegen den Calvinismus."

Die Reformatoren, besonders Calvin und die Anglikaner, übertrugen aber das Richteramt über die Religion ihres Landes und ihrer Untertanen den Landesfürsten („Notbischöfen"). „Es sei Recht und Pflicht der Obrigkeit, das reine Evangelium und die neue Kirche aufzurichten, papistisches Wesen auszurotten und keine fremde Lehre aufkommen zu lassen." Mag im einzelnen auch das Evangelium schon in Volkskreisen Wurzel gefaßt haben, ehe die Gewalt sich dafür entschied, im allgemeinen hat doch die Stellung des Fürsten den Ausschlag gegeben und die Norm vorgeschrieben. Der längst durch das Christentum überwundene antike Grundsatz: Cuius regio, illius religio, kam nun (1555) zur Geltung. Den Königen und Fürsten stand es zu, die Religion ihrer Untertanen zu bestimmen, über die Reinheit derselben zu wachen. Die lutherischen Fürsten legten sich dieses Recht in der Vorrede zur Konkordienformel sogar ausdrücklich bei. Dies war etwas ganz anderes als das Recht des Schutzherrn. Was Päpste und Bischöfe bisher nicht nach eigenem Gutdünken, sondern nach dem überlieferten Glauben über die Erlangung des Heiles für alle gelehrt und vorgeschrieben hatten, das taten jetzt weltliche Fürsten häufig nach Laune und Willkür[2]. Sie bestimmten die alleinseligmachende Kirche und

---

[1] Döllinger, Kirche und Kirchen 277 286. Realenzykl. VI³ 233 293. Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 643 ff.

[2] Döllinger a. a. O. 52 ff. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze III 6 ff. Dorner, Geschichte 185 267 ff 400. Kolde (Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert, 1903, 23) bemerkt zu zuversichtlich gegen Ehrhard: „Auf diese tausendmal wiederholten Anklagen einzugehen, ist überflüssig. Jede halbwegs wissenschaftliche Lutherbiographie oder Reformationsgeschichte könnte den Verfasser belehren, daß Luther nicht daran gedacht hat, die Kirche unter die staatliche Gewalt zu bringen." Dagegen Köstlin: Realenzykl. XI³ 739 754; XII³ 532. Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode 186 ff gegen Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche von ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart, 1893. Ebenso Bonin, Die praktische Bedeutung des ius reformandi, 1902. Köhler: Theol. Lit.=Ztg 1903, Nr 26, Sp. 718. Egli, Die Zürcherische Kirchenpolitik von

verlangten von den Geistlichen und Lehrern der Theologie die eidliche Verpflichtung auf die Landesreligion![1]

Man hat es versucht, die landesherrliche Kirchengewalt auf die „stille Zustimmung" der Gemeinde zu begründen[2]. Dies wird aber mit Recht als eine Fiktion bezeichnet, welche ernstlich gar nicht mehr in Betracht kommen könne[3]. Diese Behauptung wird nicht widerlegt, sondern bestätigt, wenn zugegeben werden muß, dies sei juristisch vollkommen richtig, daß es keine konstituierte Landesgemeinde als Rechtssubjekt gab, welche stillschweigend oder ausdrücklich hätte zustimmen können. Die Sache wird auch durch die Frage nicht besser: „Aber worauf will man denn die Übernahme des Kirchenregiments durch die Landesherren im Sinne höheren geschichtlichen Sinnes stützen, wenn nicht auf die im Volke lebendige Überzeugung von der Notwendigkeit der Sache und der Pflicht der Fürsten, so zu handeln? Die nackte Tatsache, daß die Kirchengewalt irgend einmal in den Besitz der Fürsten gekommen und seither ununterbrochen ausgeübt worden ist, mag als juristischer Besitztitel genügen, aber vor dem Forum der Geschichte begründet sie kein Recht." Wenn aber die Geschichte nur die eigenmächtige Übernahme dieser Gewalt bezeugt? Und diese Übernahme geschah mit der Einwilligung der Reformatoren.

Die einzelnen Theologen und Kirchen haben dieses landesherrliche Regiment oft schwer empfunden und bitterlich darüber geklagt[4]. Seit

---

Waldmann bis Zwingli: Jahrb. f. Schweiz. Gesch. 1896, 1 ff. Blösch, Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen, 1898, 99. Kampschulte, Joh. Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf II, herausgegeben v. Götz, 1900. Kolde (a. a. O. 25) bemerkt weiter, der Grundsatz: Cuius regio, illius religio sei zuerst von den Römern ausgesprochen worden (Regensburger Bündnis 1524, vielleicht am frühesten von Albrecht von Mainz). Jedenfalls hätten aber diese damit nur das Bestehende geschützt. Hergenröther, Kirche und Staat 94 ff 491 ff. Die Amtsentsetzungen freidenkerischer Pastoren durch staatliche Konsistorien und die Forderungen der Orthodoxen, daß gegen liberale Professoren der Theologie von Staats wegen eingeschritten werden soll, beweisen, daß heute noch der Staat als Richter in Glaubenssachen anerkannt und angerufen wird.

[1] Agricola, Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit, 1898, 10 35.

[2] Hase, Werke X 22 379 385. Nösgen, Symbolik 304 ff.

[3] Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirche in Deutschland und Österreich, 1888. Dagegen Köhler: Theol. Lit.-Ztg 1888, Nr 26, Sp. 648. Goyau, L'Allemagne religieuse: Le protestantisme, 1898, XII 3.

[4] Schleiermacher, Vierte Rede: Werke I (1843) 339 ff. Janssen, Geschichte VI 5. Ehrhard, Katholizismus 185 ff. Realenzykl. X³ 466 ff; XI³ 576 ff; XII³ 1 ff. Seeberg, Die Grundwahrheiten 140 ff. Beyschlag, Evang. Blätter, 1900, Hft 6.

mehr als hundert Jahren ringe der deutsche Protestantismus nach Erneuerung seiner Lehr- und Lebensformen und strebe danach, über die im 17. Jahrhundert erstarrte Tradition auf seine ursprünglichen Prinzipien zurückzugehen und eine den neuen Verhältnissen entsprechende Entfaltung zu nehmen, aber die staatskirchlichen Zuchtmeister wollen das nicht. „Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Dies bleibt mein catonischer Rechtsspruch bis ans Ende oder bis ich es erlebe, sie wirklich zertrümmert zu sehen", ruft Schleiermacher aus. Aber da es nach evangelischem Lehrbegriff keine göttliche Rechtsverfassung gibt, so war kein besseres Mittel vorhanden, um die evangelische Kirche „vor Zersplitterung in Sekten und vor Eroberung durch den Romanismus" zu bewahren (Ritschl).

18. Der spätere Protestantismus hat freilich diese Forderungen wesentlich gemildert. Was früher einzelne besonnene Protestanten im Widerspruche zum Bekenntnisse und zu ihren Glaubensgenossen über das Verhältnis zur alten Kirche dachten und sagten, mußte allmählich um so mehr einer ruhigeren Beurteilung der Andersgläubigen Geltung verschaffen, als Luther selbst sich nicht verhehlen konnte, daß es ein gewagtes Unternehmen sei, „etwas wider die Väter zu lehren und zu glauben". „Item, wenn man siehet, daß so viel trefflicher, verständiger und gelehrter Leute, ja der beste und größte Teil der Welt so und also gehalten und gelehret habe, dazu auch so viel heiliger Leute, als Ambrosius, Hieronymus und Augustinus." So betrachtete z. B. Kepler Luther und Melanchthon nicht als Stifter einer eigenen Religion, sondern als Parteihäupter, gegen deren Lehren man sich auf die allgemeine Lehre der Väter berufen darf. Die Kirche Christi sei nur „eine und dieselbe zu allen Zeiten". Rom, Wittenberg, Genf sind nur Teile derselben „katholischen" Kirche. Er will nichts mit Luther gemein haben, soweit derselbe Rom von der Kirche ganz ausschloß und nicht unterscheiden konnte „zwischen dem Tempel Gottes und demjenigen, der darin wohnt"[1]. Die Bezeichnung der lutherischen „Religion" als der „alleinseligmachenden" ist während des 17. Jahrhunderts eine Seltenheit.

Nicht bloß die mehr rationalistischen Theologen, sondern auch die positiven gestehen der katholischen Kirche jetzt eine größere Berechtigung zu, obwohl die alten Schimpfwörter noch keineswegs verstummt sind. Hase sieht in den verschiedenen Kirchen Teilkirchen, welche alle einen Teil der Wahrheit enthalten, aber das Ideal der Kirche nicht erreichen, ja

---

[1] Schuster, Joh. Kepler und die großen Streitfragen seiner Zeit, 1888, 156. Müller, Symbolik 3 Anm. 4. Histor.-polit. Bl. 1904, II 13 ff. Krogh-Tonning, Hugo Grotius, 1904.

nicht einmal der Idee der Kirche voll entsprechen. Tröltsch betrachtet als Relativist in der Reformation weniger eine Erneuerung des Urchristentums als eine aus inneren Entwicklungen des Katholizismus gewachsene und durch originale Berührung mit dem Neuen Testamente dann genauer bestimmte Modifikation des Katholizismus, welche zur Psychologisierung und Immanenzierung der Religion überhaupt führte. Zöckler findet, daß der Katholizismus vorzugsweise die auf die Gnadenmittel gegründete Heilsanstalt in den Vordergrund stelle, während der Protestantismus überwiegend die Gemeinschaft der Heiligen geltend mache. „Katholizismus und Protestantismus sind die beiden Hauptrichtungen des Christentums, welche, beide an und für sich relativ berechtigt, sich durch die ganze Kirchengeschichte hindurchziehen und entweder mit Wahrheit und Maß oder aber in falscher, sich überbietender, maßloser Weise auftreten. Nachdem der im Mittelalter unterdrückte Protestantismus in der Reformation des 16. Jahrhunderts zum Durchbruch gekommen war und neben dem sich dawider abschließenden und fixierenden Katholizismus eine selbständige Stellung errungen hatte, haben beide ihre gegenseitige Einwirkung mehr und mehr eingebüßt und sind dadurch einerseits in den extremsten Objektivismus, anderseits in einen oft kaum weniger extremen Subjektivismus übergegangen." [1]

Damit wäre aber in gleicher Weise zugegeben, daß die wahre Kirche eigentlich nirgends vorhanden sei, denn die unsichtbare Kirche für sich ist eben nirgends faßbar. Und doch will man damit das Reich Gottes auf Erden verbreiten. Warneck gibt den verschiedenen Religionsgesellschaften, um eine Art Einheit herzustellen, den Rat, sie sollen anerkennen: 1. daß wir (Protestanten) alle miteinander ein solches Maß gemeinsamer Glaubenswahrheit besitzen, welches ausreichend ist, einem Sünder den sichern Weg zur Seligkeit zu zeigen, und 2., daß es nicht eine seligmachende Kirche, sondern nur einen seligmachenden Heiland gibt. „Dies ist eigentlich der tiefste Unterschied zwischen Rom und uns, daß Rom eine alleinseligmachende Kirche lehrt, nicht einen alleinseligmachenden Heiland." [2] Wenn aber die Heiden fragen, wer

---

[1] Zöckler, Handbuch II 399. Schleiermacher, Christl. Glaubenslehre II 454 f. Möhler, Symbolik X. Baur, Lehrgegensatz des Katholizismus und Protestantismus 3 f 6. Dorner, Geschichte der protest. Theologie, besonders in Deutschland, 1867, 4 ff. Ähnlich schon der katholische Theologe Salat; vgl. Brück, Geschichte der kath. Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert I (1887) 387 f.

[2] Allgemeine Missions-Zeitschr. 1888, 319. Rönneke, Pius IX. Enzyklika und Syllabus, 1891, 58 f. Seeberg, Wahrheiten der christl. Religion, 1902, 17. Traub, Die gemeinschaftbildende Kraft der Religion: Beiträge zur Weiterbildung der Religion, 1905, 327 ff.

es verbürge, daß gerade die Protestanten die wahre Lehre des seligmachenden Heilandes besitzen? Ohne unfehlbare Autorität, ohne eine sichtbare Kirche mit sichtbaren Gnadenmitteln wird es stets unmöglich sein, dem Sünder den rechten Weg zum Heile zu weisen. Dies hat der hl. Augustinus in seinem Leben und in seinen Schriften unwiderleglich bewiesen.

IV. Die Stellung der Kirche zu den Häresien und zu den Heiden. A. Beurteilung ihres religiös-sittlichen Zustandes.

19. Die katholische Kirche hält daher ihren Anspruch auf die alleinseligmachende Kirche aufrecht, aber sie anerkennt eine Unterscheidung zwischen der objektiven Lehre und der subjektiven Anwendung, eine innere Beziehung zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Weder werden alle unfehlbar selig, welche in der katholischen Kirche sind, noch gehen alle unrettbar verloren, welche außerhalb der Kirche stehen. Indem sie dies zugibt, huldigt sie weder der „idealen Kirche der Protestanten", noch „treibt sie jesuitische Politik" [1]. Vielmehr folgt sie lediglich dem Vorbilde der großen Kirchenväter, welche auch zwischen verschuldeter und unverschuldeter Häresie, zwischen gutgemeintem und böswilligem Schisma zu unterscheiden wußten. Freilich lautet ihr Urteil seit Tertullian [2] in der Regel sehr scharf, aber dies begreift sich aus der Tatsache, daß sie es gewöhnlich mit solchen Häretikern und Schismatikern zu tun hatten, welche vorher Mitglieder der katholischen Kirche gewesen waren. Wenn dies nicht der Fall war, die Häresie eine vererbte, durch Gewohnheit eingebürgerte war, so lautete ihr Urteil weit milder. Ist auch das Moment der eigenwilligen schweren Verschuldung nicht immer hervorgehoben, so gilt es doch stets als selbstverständliche Voraussetzung [3].

Schon der hl. Augustinus sagt, daß nur diejenigen, welche in der Kirche Christi Verkehrtes denken, und nur wenn sie hartnäckig widerstehen, und ihre verderblichen Lehrsätze nicht bessern wollen, Häretiker werden. „Diejenigen, welche ihre wenn auch falsche und verkehrte Meinung ohne hartnäckige Leidenschaftlichkeit verteidigen, besonders wenn sie dieselbe von verführten Eltern empfangen haben, aber vorsichtig und mit Sorgfalt die Wahrheit suchen, bereit, sich zu korrigieren, wenn sie dieselbe gefunden

---

[1] Hase, Polemik 54. Schmidt, Kirche 224.

[2] De praescr. 6; De bapt. 15.

[3] Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 59. Zur Erklärung von 1 Tim 2, 4; vgl. Turmel: Rev. d'hist. et de litér. rel. 1900, 391 ff.

haben, sind keineswegs unter die Häretiker zu zählen." [1] Deshalb betrachtet er auch die Taufe der materiellen Häretiker anders als die der formellen Häretiker. Wenn der Empfänger unverschuldeterweise sich in einer Häresie befindet oder im Notfalle von einem Häretiker die Taufe empfängt, so erhält er die Sündenvergebung und den Heiligen Geist [2]. Die Häretiker und Schismatiker haben doch manches mit der Kirche gemein, was denen, welche ohne Schuld außerhalb der Gemeinschaft der Kirche stehen, zum Heile dienen kann, während den formellen Häretikern und Schismatikern die Ähnlichkeit nur zum Verderben gereicht, selbst das Sakrament der Taufe zum Unheile dient. Diese gleichen den vom Leibe getrennten Gliedern, welche nur die äußere Gestalt noch behalten, aber das Leben verloren haben, weil die Seele fehlt [3]. Noch viel milder sind diejenigen guten Christen, welche ohne ihr Verschulden aus der Kirche gedrängt worden sind, zu beurteilen. Wenn sie nicht gegen die Kirche intrigieren, so krönt sie im verborgenen der Vater, der in das Herz sieht [4].

20. Der hl. Thomas hat die Worte des hl. Augustinus aufgenommen [5]. Er erwähnt die Aufnahme derselben in das Dekret des kanonischen Rechtes [6] und gibt als Grund das Fehlen der feindlichen Absicht gegen die kirchliche Lehre an. Doch zeigt die weitere Ausführung, daß Thomas den Satz etwas enger auffaßt als Augustinus, insofern er nur von materieller Häresie mit Bezug auf Gegenstände spricht, welche von der Kirche noch nicht definiert worden sind. „Nachdem aber diese Dinge durch die Autorität der allgemeinen Kirche bestimmt worden sind, so würde der, welcher hartnäckig widerstrebte, als Häretiker betrachtet werden. Diese Autorität ruht aber hauptsächlich im Papste." Übrigens redet auch Thomas hier und im folgenden von solchen Häretikern, welche noch innerhalb der Kirche sind und sich gegen die Autorität auflehnen. Gegen diese soll man die zweimalige Zurechtweisung anwenden und ihnen erst dann den Prozeß machen. Dagegen bemerkt Tournely zu derselben Stelle des Augustinus, der Heilige habe, wenn nicht wirklich, so doch dem Verlangen, und zwar dem aufrichtigen Verlangen nach, zu der äußeren Gemeinschaft der Kirche gehörige Glieder im Sinne, und wenn nichts entgegenstehe, so haben diese am inneren Geiste der Kirche teil. Und andere

---

[1] Aug., Ep. 43, 1; De util. cred. 1, 1; De vera rel. 6; De civ. Dei 18, 51; C. ep. Man. Fel. 2. Specht, Die Lehre von der Kirche 66 f 94 ff 100. Reuter, Augustinische Studien 342 ff. Vacandard: Revue du clergé français 1906, 1. Jan., 232 ff. [2] De bapt. 1, 3, 4; 4, 22, 29.

[3] Sermo 268, 2. [4] De ver. rel. 6, 11.

[5] S. theol. 2, 2, q. 11, a. 2 ad 3; 1, q. 32, a. 4. Vgl. Leo I., Ep. 102. 2.

[6] Dist. 24, q. 3 c. Dixit Apost. Coll. Lac. VII 113.

Theologen anerkennen, daß deren viele sind unter der Menge der Häretiker, welche nur materialiter irren[1]. Suarez und Lugo nehmen an, daß ein unverschuldeter, leicht oder schwer verschuldeter Irrtum ohne Hartnäckigkeit immer noch den katholischen Affekt einschließe; so weit also dieser reiche, so weit reiche auch der formellen Gesinnung, wenn auch nicht der sichtbaren Erscheinung nach der Katholizismus.

Die neueren Theologen stimmen alle damit überein, indem sie nur die hartnäckig Irrenden vom Heile ausschließen, d. h. diejenigen, welche gegen die bessere Überzeugung oder gegen die offenkundige Wahrheit dem Heiligen Geiste widerstreben. Die Hartnäckigkeit besteht also nicht in einer äußerlich hervortretenden „Heftigkeit in der Verteidigung des Irrtums". Denn wohl sagt der römische Katechismus[2]: „Nicht wenn einer zuerst im Glauben gefehlt hat, ist er als Häretiker zu bezeichnen, sondern wer mit Vernachlässigung der Autorität der Kirche die gottlosen Meinungen mit hartnäckigem Sinne verteidigt"; aber der „hartnäckige Sinn", nicht die äußere Heftigkeit ist das Entscheidende. Freilich ist der Gegner gern geneigt, einen solchen anzunehmen, weil er von seinem Glaubensstandpunkte aus urteilt; aber dies hindert nicht, anzuerkennen, daß trotz der Glaubenspflicht (libertas conscientiae!) über das Innere der Richter nicht urteilt. Je länger die Spaltung gedauert hat und je stärker gerade in religiösen Dingen die Macht der Gewohnheit ist, desto sorgfältiger wird man sich hüten, schnell einen bösen Willen vorauszusetzen[3].

Von der Toleranz in der Praxis will ich gar nicht reden. Nur eine Stelle aus Kants „Religion" möge erwähnt werden. „Wenn eine Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgibt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt, ob sie gleich diese öfter selbst gern ausüben möchte, wenn sie könnte, eine protestantische Kirche genannt werden soll, so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen."[4] Ähnlich urteilt Ginzendorf: „Sie (die Katholiken) führen das Anathema gegen die Gegner im Munde und Panier und haben oft viel Billigkeit gegen sie in praxi. Wir Protestanten führen libertatem im Munde

---

[1] M. Canus, L. theol. 12, 10. Tournely, Prael. V 53. Reiffenstuel, De virt. theol. tr. 4, q. 2, n. 19. Thomassin., Proleg. 15, 1 ff. A. Schmid, Wissenschaft und Autorität 81. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III 143. [2] 1, 10, 11.

[3] Werner, Suarez I (1861) 241 ff. Weiß, Apologie III[3] 279 ff 857 f.

[4] Kant, Die Religion 156. Pilatus, Was ist Wahrheit? 140. Vgl. Röhm, Der Protestantismus 296 ff.

und auf dem Schilde, und es gibt unter uns in praxi (das sage ich mit Weinen) wahre Gewissenshenker." Dieses Urteil müssen wir auch den heutigen Vorwürfen von katholischer Intoleranz gegenüber aufrecht halten.

21. In derselben Enzyklika, in welcher Pius IX. den Indifferentismus verurteilt[1] und die römische Kirche als die einzige Arche der Rettung bezeichnet, warnt er auch vor den vorwitzigen Fragen über das Los derjenigen, welche der katholischen Kirche nicht ergeben sind; denn die Menschen dürfen nicht die geheimen Ratschlüsse und Urteile erforschen wollen. Jedenfalls aber sei für sicher anzunehmen, daß diejenigen, welche die wahre Religion nicht kennen, wenn die Unkenntnis unüberwindlich sei, dadurch vor Gott mit keiner Schuld behaftet werden. Wer wollte sich aber ein Urteil über die Grenzen einer solchen Unwissenheit anmaßen? Die seit 1770 in Rom nicht mehr verlesene Bulle In coena Domini beseitigte er 1869.

Im Syllabus werden nur die betreffenden Sätze über den Indifferentismus, nach dem äußeren Verhalten beurteilt, wiederholt[2]. Auch die Protestanten werden die gegen den Rationalismus gerichteten Thesen kaum bestreiten wollen, solange sie nicht die Vernunft zur alleinigen Schiedsrichterin in Glaubenssachen machen wollen. Die verworfene These: „Wenigstens darf man gute Hoffnung haben über die ewige Seligkeit aller, welche nicht in der wahren Kirche Christi leben", ist der eben genannten Enzyklika entnommen und nach jenem Zusammenhange zu erklären. Sie ist um so weniger verfänglich, als selbst über das Heil derer, welche der wahren Kirche angehören, nach katholischer Lehre ohne besondere Offenbarung keine absolute Sicherheit zu gewinnen ist und daher alle ihr Heil in Furcht und Zittern wirken müssen.

Es ist zwar vergebliche Mühe, Leo XIII. in Gegensatz zu Pius IX. und dem Syllabus zu bringen, aber zu beachten ist immerhin, daß Leo XIII. nicht bei den negativen Sätzen stehen bleibt, sondern prinzipielle positive Anweisungen für die modernen Verhältnisse gibt. Der Grundfehler, daß Christentum gleich römische Kirche gleich Papst sei, wäre nur entscheidend,

---

[1] Den 9. Dezember 1854; 10. August 1863. Denzinger, Enchir. 1503 1529. Schneider, Die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche, vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII., 1903, 20 351 ff. Nilles, De iuridico valore decreti tolerantiae, 1893.

[2] Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores. 8. Dec. 1864 n. 15—18. Vgl. die Artikel im Kirchen- und Staatslexikon[2] und Tosi, Vorlesungen über den Syllabus der päpstlichen Enzyklika vom 8. Dezember 1864, 1865, 51 ff; Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikan. Konzils II (1903) 105 130; Coll. Lacensis VII 569.

wenn außerhalb der römischen Kirche gar kein Christentum anerkannt würde. Macht doch auch die evangelische Kirche den Anspruch, das „reine Evangelium", das wahre Christentum zu besitzen.

22. Hase nennt diese milde Beurteilung der materiellen Häresie „ein unkatholisches oder doppelzüngiges Zugeständnis". „Ernstlich und aufrichtig genommen würde es den Begriff der Ketzerei fast aufheben, jedenfalls seine Anwendung auf die protestantische Kirche. Denn gerade in der gewissenhaftesten Sorge um ihre Seligkeit haben sich unsere Väter von der Kirche des Papstes getrennt, und wir protestieren gegen dieselbe noch immer in der Meinung, daß sie eine verfehlte Auffassung des Christentums sei."[1] Ist demgemäß das Zugeständnis von der Wahrheit des Christentums in den Teilkirchen auch nicht aufrichtig gewesen? Kann man die eine Kirche eine verfehlte Auffassung des Christentums nennen, wenn man selbst zugibt, daß die eigene Kirche die Idee nicht voll realisiere? Wir wissen wohl, daß man dieses Gefühl in die Herzen der Jugend mit scharfem Gifte gegen die katholische Kirche pflanzt[2], daß es die „Einsichtigen" unter den Protestanten „mit mehr oder minder bestimmter Einsicht" hegen; ob aber daraus für alle auf guten Glauben erkannt werden könne, ist eine andere Frage.

Jedenfalls ist es eine oberflächliche Beweisführung, um nicht mehr zu sagen, wenn man unter Berufung auf Heinrich IV. und Winckelmann den Konvertiten weltliche Gründe gegen das Gewissen unterschiebt[3]. Im Gegenteil haben „unsere Väter" die Reformation vielfach mehr aus weltlichen Gründen als um des Gewissens willen angenommen und befördert. Das Volk hatte überhaupt das Gewissen wenig zu befragen, weil es von den Landesherren gezwungen wurde. Die Konvertitenbilder von Räß und Rosenthal liefern den Beweis, wie selten weltliche Vorteile für die Konvertiten maßgebend oder auch nur die Veranlassung waren. Dies ist nichts weiteres als eine längst durch die Tatsachen und durch die Geschichte widerlegte fable convenue bei den Protestanten. P. Hecker sagte kurz vor seinem Übertritt, er werde zahlreiche Vorwürfe seitens

[1] Polemik 53. Loofs, Symbolik oder Konfessionskunde, 1902.

[2] Vgl. schon einen Katechismus aus dem Jahre 1565 bei Janssen, Geschichte IV 6. Da diese allbekannte Tatsache besonders Ehrhard gegenüber bestritten worden ist, so will ich wenigstens ein mildes Urteil Hases (a. a. O. 362) beifügen: „Wenn im protestantischen Volke größtenteils ein gesetzlicher Sinn herrscht bei aller Freiheit der Gewissen, ein ziemlich bestimmtes Bewußtsein des Glaubensinhaltes und ein auflodernder Zorn gegen jede Hinleitung zu katholischem Wesen, so ist dieses vornehmlich in unserer Konfirmationshandlung begründet."

[3] Schon im 16. Jahrhundert: Janssen a. a. O. V 537 ff.

seiner protestantischen Freunde zu gewärtigen haben. „Die protestantische Welt bewundert, erhebt und schmeichelt jedem, welcher heroisch spricht oder schreibt, sich bereit erklärt, der Wahrheit zu folgen, wohin sie ihn führen mag, auf jedes Risiko und um den Preis aller Opfer; aber wenn jemand es tut, wie sie sagt, so verleumdet die protestantische Welt ihn, das heißt man den Glauben von den Werken trennen." „Kein eigennütziges Motiv treibt mich, in die römische Kirche einzutreten, die am meisten verachtete, ärmste und, nach der Welt, am wenigsten angesehene von allen, wegen der zahlreichen Fremden, welche sie in unserem Lande bilden."[1] Es paßt ganz auf die neueste Zeit, wenn Hase schreibt, zum Kampfe gegen den Katholizismus habe die protestantische Kirche nicht allein eine Zahl gründlicher Gelehrter, welche dem Volke, das ihnen vertraut, mit Gründen, die unwiderlegbar sind in diesem Kreise, die Achtbarkeit des Protestantismus einprägen, sondern eine noch weit größere Anzahl Schreier, welche das Volk fanatisch aufregen und über die geringste Erwerbung der Gegner einen Tumult anfangen, der durch innere Befestigung den äußeren Schaden mehr als wett macht. „Das Beispiel ausgezeichneter Proselyten verliert dadurch alle Wirkung, denn im Augenblick ihres Übertrittes werden sie als Verräter ausgeschrieen."

Die gute Meinung sollte sich aber auch bei den „Einsichtigen", wenn es ihnen mit ihrem Heile ernst ist, nicht bei einer „mehr oder minder bestimmten Einsicht" beruhigen. Denn in dieser wichtigsten Frage des menschlichen Lebens gilt es ganz gewiß, sein Heil in Furcht und Zittern zu wirken. Aber davon abgesehen, so ist doch von der Möglichkeit des Heiles außerhalb der wahren Kirche bis zur wirklichen Erreichung desselben noch ein weiter Weg. Denn dies hat die Kirche nie verleugnet, daß dem außerhalb der Kirche Stehenden viele Heilsmittel abgehen, welche dem Katholiken es erleichtern, sein Heil zu wirken. Schon der hl. Augustinus bemerkt, wenn er die Taufe der Donatisten anerkenne, so folge daraus noch nicht, daß die Kirche nichts Weiteres zu bieten habe. Sonst würden die Katholiken sich nicht so viele Mühe geben, die Häretiker für die Kirche zu gewinnen[2]. Es wird also das Zugeständnis weder „unkatholisch" noch „doppelzüngig" sein. Weder ist es die „ideale Kirche" Hases noch „jesuitische Politik", sondern einfache Konsequenz der katholischen Lehre.

23. Will man ein Bild von der Teilnahme der einzelnen Gläubigen an der Lehre und den Gnaden in der Gemeinschaft der

---

[1] Elliot, Le Père Hecker, fondateur des Paulistes, trad. p. Klein[6], 1898 140. Hase, Werke X 39. Schmid, Apologetik 120.

[2] C. Crescon. 1, 34; De don. pers. 9, 22.

Kirche gewinnen, so bilden diejenigen, welche innerlich und äußerlich der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen angehören, die wahre und gottwohlgefällige Kirche. Sie erreichen, wenn sie mit der Gnade Gottes in dieser Gemeinschaft verharren, sicher das ewige Heil. Neben diesen befinden sich Unheilige und Sünder in der Kirche, welche das Gewand der heiligmachenden Gnade verloren haben und der Gemeinschaft der Heiligen unwürdig geworden sind. Sie gehören nur äußerlich der Kirche, insofern sie durch die Taufe den Charakter der christlichen Kriegerschaft erhalten und die Verpflichtung zum christlichen Leben und zum Gehorsam gegen die Kirche übernommen haben. Sie müssen nach den Gleichnissen des Herrn geduldet werden, solange die Gefahr für die guten Glieder in der Kirche nicht zu groß wird, weil stets noch Hoffnung vorhanden ist, daß sie eines Tages wieder würdige Glieder der Kirche werden. Der hl. Augustinus vergleicht beide Klassen mit dem Heiligtum und dem Vorhofe des Tempels. In den Vorhof durften nur die unreinen Heiden eintreten, während den Söhnen Abrahams der Zutritt in das Heiligtum gestattet war[1]. Wie in der Arche reine und unreine Tiere waren, so sind auch in der Kirche Gute und Schlechte. „Aber wie Noe nicht von den unreinen, sondern von den reinen Tieren das Opfer darbrachte, so gelangen nicht die Schlechten, sondern die Guten in der Kirche zu Gott.“[2]

Auf der Grenze der kirchlichen Gemeinschaft, gleichsam auf den Vorwerken stehen die Häretiker und Schismatiker, welche den äußeren Verband aufgegeben haben. Weil sie aber vor allem die Taufe und das Glaubensbekenntnis aus der Kirche mitgenommen haben, so können sie bei gutem Willen doch innerlich, durch Tugend und Liebe mit der Kirche verbunden sein. Nur diejenigen sind jeder Hoffnung auf das Heil beraubt, welche dem Heiligen Geiste widerstreben, d. h. gegen besseres Wissen und Gewissen die Häresie oder das Schisma festhalten[3].

Der hl. Augustinus hat auch für diese verschiedenen Beziehungen zur Kirche ein Bild zu Hilfe genommen, das seither vielfach (Hippolyt, Hieronymus) zur Veranschaulichung verwendet wurde, das Bild vom inneren und äußeren Menschen, von der Seele und vom Leibe. „Es wurde auch das Beispiel vom äußeren und inneren Menschen angeführt, welche, obwohl verschieden, doch nicht zwei Menschen genannt werden: um wie viel weniger kann man von zwei Kirchen reden, da gerade diejenigen, welche jetzt als Gute die beigemischten Bösen dulden, nach dem

---

[1] C. liter. Petil. 3, 3; De bapt. 1, 10, 14; 17, 26; C. ep. Parmen. 3, 3, 17 f.
[2] Brevic. coll. c. Don. 3, 9, 17.
[3] Etwas strenger Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 99 104 ff 142 ff.

Tode auferstehen und dann weder mehr Böse haben noch überhaupt sterben werden."[1] Als Seele der Kirche galten die geistigen Gaben, als Leib das äußere Bekenntnis und der Gebrauch der Sakramente. Zur Seele und zum Leibe gehören die innerlich und äußerlich mit der Kirche Verbundenen; zur Seele und nicht zum Leibe diejenigen, welche wie die Katechumenen und Exkommunizierten außerhalb der Kirche sind, aber Glauben und Liebe besitzen; zum Leibe, aber nicht zur Seele gehören die, welche nur äußerlich der Kirche anhangen. Letzteres Verhältnis gilt als das Minimum der Zugehörigkeit[2]. Leib und Seele gehören zusammen. Aber die Seele kann auch ohne den Leib leben, während der Leib ohne die Seele tot ist.

24. Der Grund der inneren Zugehörigkeit ist in dem Gnadenwillen Gottes für alle Menschen zu suchen, welcher zwar selbst die äußeren Mittel und die sichtbare Kirche als notwendige Bedingung eingesetzt hat, aber nach seinem Wohlgefallen der menschlichen Schwachheit auch in außerordentlicher Weise zu Hilfe kommen kann. Deshalb ist das Sakrament der Taufe nach der Materie und dem Spender allgemeinen Charakters, ist das Evangelium in seinen Grundwahrheiten für alle ohne Unterschied verständlich. Der göttliche Gnadenwille macht aber hier noch nicht Halt. Wie der Alte Bund ein Vorbild der Kirche war, durch welches mit Rücksicht auf die kommende Erlösung die Sündenvergebung möglich war, so sind auch die Heiden nicht jeden Trostes beraubt. Wir wollen hier die Frage nicht untersuchen, von welchem Zeitpunkte an das Gebot der Taufe formell verpflichtet, aber jedenfalls stellt sich dieselbe denen gegenüber, welche nichts von der Taufe wissen, anders dar, als dies bei den übrigen der Fall war. Für jene muß daher noch ein Weg zur Seligkeit offen stehen. Klemens von Alexandrien hat mit Hermas wie den Herrn selbst, so auch die Apostel den Heiden in der Unterwelt das Evangelium predigen lassen.

Die natürliche Gotteserkenntnis und das Gewissen bieten dem Menschen immer noch die Möglichkeit, zu Gott zu gelangen, so gering auch erfahrungsgemäß das wirkliche Leben der Heiden zu großen Hoffnungen

---

[1] Brevic. coll. c. Don. 10, 20; Ep. 149. Specht, Die Lehre von der Kirche 67 ff 80 f.

[2] Thom., S. theol. 3, q. 8, a. 3; Catech. rom. 1, 10, 24. Bellarm., Controv. II, 2, 3, 2. Perrone, Praelect. II, 1, 2, p. 28 ff. Pesch, Praelect. dogm. I 191. Seitz a. a. O. 340 ff. Scheeben-Atzberger, Dogm. IV 314 ff. Turmel behauptet sogar, im 4. und 5. Jahrhundert haben alle Väter allen Christen ohne Unterschied das Heil zuerkannt und eine allgemeine Apokatastase gelehrt. Vgl. Theol. Quartalschr. 1901, 485.

ermutigt. Der angebliche Satz des hl. Augustinus, daß alle Tugenden der Heiden „glänzende Laster“ seien[1], wäre von der Zweckbeziehung auf das ewige Heil und aus dem Gegensatz zur stoischen Moral der Pelagianer zu erklären, ist aber jedenfalls durch andere Aussprüche desselben Heiligen, wonach auch vor Christus viele die wahre Religion erkannten, gemildert und ist in dieser Form kein kirchlicher Glaubenssatz geworden, wenn auch der 22. Kanon der zweiten Synode von Orange (529) eine große Ähnlichkeit damit hat. Denn dieselbe Synode bestimmt auch, daß durch die Erbsünde das Licht der Vernunft nicht gänzlich ausgelöscht und der freie Wille nicht ganz vernichtet sei (13). Das Tridentinum hat diese Bestimmung aufgenommen[2]. Die Väter haben die sittliche Unfähigkeit des Heidentums sehr stark hervorgehoben, aber den freien Willen haben sie niemals geleugnet. Sie wollten die Heiden nicht durch Gewalt, sondern durch Milde und Belehrung bekehren. Allerdings gingen sie davon aus, daß bereits alle Heiden Gelegenheit gehabt hätten, das Evangelium kennen zu lernen. Aber um so mehr waren sie der Überzeugung, daß keiner verloren gehe, der das Seinige tue. Es sei unmöglich, daß ein eifrig strebender Mensch von Gott verworfen werde.

25. Die Scholastiker haben für die Heiden Sakramente der Natur, wie für die Juden Sakramente des Gesetzes und für die Christen Sakramente der Gnade angenommen[3]. Der hl. Thomas sagt mit Augustinus, es gehöre zu der Tätigkeit der göttlichen Providenz, daß sie einem jeden vorsorglich zu Hilfe komme in Bezug auf das zum Heil Notwendige, wofern sie nur von seiten des Menschen nicht daran gehindert werde. „Wenn ein Mensch, in Wäldern oder unter unvernünftigen Tieren aufwachsend, dem Zuge seiner natürlichen Vernunft folgte durch Verlangen nach dem Guten und Verabscheuung des Bösen, so muß als ganz sicher angenommen werden, daß Gott einem solchen Menschen entweder durch unmittelbare Ein-

[1] C. Iul. 4, 3, 25 26; Ep. 167, 2, 6; 3, 10. Ernst, Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St Augustin, 1871. Scheeben, Dogmatik III 948 ff 961 984 ff. Heinrich-Gutberlet, Dogmatik VIII 178 180 ff 192 ff. Denifle (Luther und Luthertum I 383 ff) zeigt gegen Kolde, der zu dem Satze Melanchthons, daß die Tugenden der Heiden nicht für wahre Tugenden, sondern für Laster (vitia) zu halten seien, sich auf Augustinus (splendida vitia) beruft, daß sich der Ausdruck weder an der zitierten Stelle noch überhaupt bei Augustinus findet. Über Ambrosius und andere Väter s. Katholik 1888 I 371 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 310 ff 376 ff. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, 1904. Chrys., In ep. ad Rom. Hom. 26, 9.

[2] Vgl. Prop. Baii 25 27; Auctorem fidei c. 19 23; Denz., Enchir. n. 905 907 1382 1386.

[3] Hugo a. S. Vict., De sacr. 1, 10, 6 7. Suarez, Opp., 1860, xx 65 ff.

sprechung offenbarte, was zum Glauben notwendig ist, oder einen Glaubensboten schickte, wie den Petrus zu Kornelius." [1] Wohl kann man darüber streiten, wie Thomas die vorausgesetzte eigene Tätigkeit des Menschen auffaßte, es ist sogar wahrscheinlich, daß er der strengeren Lehre von der Prädestination folgt, aber jedenfalls hat er damit zugegeben, daß die alleinseligmachende Kirche nicht alles außerhalb ihr schlechtweg verdamme. Der Engel, über den sich Rousseau lustig machte, wurde von der Sorbonne allgemein auf die Mittel, welche Gott jederzeit zu Gebot stehen, bezogen. Noch weiter gehen die Skotisten. Deshalb werden sie, wie alle Scholastiker, des Pelagianismus beschuldigt. Die Missionäre, welche häufig bei den Kultur- und Naturvölkern auf die Einladung, sich taufen zu lassen, die Antwort erhalten, man wolle im Jenseits nicht von den ohne Taufe gestorbenen Angehörigen getrennt werden, müssen sich von solchen Gesichtspunkten leiten lassen.

Dante hat den hl. Thomas richtig verstanden, wenn er in prächtigen Worten auf den an des Indus Strande Geborenen hinweist, wo niemand spricht von Jesus Christ: „Wenn er, soweit es die Vernunft ermißt, in Tat und Willen rein und unverdorben und ohne Sünd' in Wort und Leben ist, und er ungläubig, ungetauft gestorben, wo ist dann wohl ein Recht, dem er verfällt? Wo Schuld, daß er den Glauben nicht erworben?" [2] Das Urteil des hl. Thomas ist aber bis auf den heutigen Tag verteidigt worden [3]. Die „natürliche Religion" findet ja gerade unter den katholischen Theologen die meisten Verteidiger. Wird auch beim Glauben (Hebr 11, 6) zwischen fides explicita und implicita unterschieden, so wird doch letztere bei den Heiden für zureichend gehalten. Der Satz, daß Gott keinem, der tue, was an ihm ist, seine Gnade verweigere, fand fast allgemeine Zustimmung [4].

---

[1] De verit. q. 14, a. 11 ad 1 2; S. theol. 1, 2, q. 95, a. 5, 3; 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3. Vgl. Wilmers, Lehrbuch der Religion I (1894) 231 f. Fischer, De salute infidelium, 1886. Stentrup, Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato II 1 (1889), 385 403 414 418. Kath. Missionen 1895, 163 f. Im Roman „Barlaam und Josaphat" wird dem vorbereiteten Jüngling der Einsiedler Barlaam gesandt.

[2] Parad. 19, 70 ff.

[3] Perrone, Praelect. VII 151. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II 169; III 919. Heinrich-Gutberlet, Dogmatik VIII 329 ff 491 ff. Müllendorf: Zeitschr. f. kath. Theol. 1893, 42 ff 496 ff; 1902, 559.

[4] Liese, Der heilsnotwendige Glaube, 1902, 65 ff. Denifle, Luther und Luthertum I 553 ff. Pesch, Praelect. dogm. V 114 ff. Schiffini, De gratia divina, 1901, 540 ff. Dieckhoff (Theol. Zeitschr. 1860, 677 ff) verurteilt den Satz. Zur fides implicita s. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita in der katholischen Kirche, 1903 (protest.).

26. Anders lautete allerdings das Urteil der Reformatoren und der protestantischen Orthodoxie. Diese nahmen ein gänzliches Unvermögen beim gefallenen Menschen, Gott zu erkennen und etwas Gutes zu tun, an[1]. Ihnen gegenüber ist es eine Errungenschaft der modernen Vernunftreligion, wenn Kant im Widerspruch mit seiner Ethik sagt, daß, wer in einer wahrhaften, der Pflicht ergebenen Gesinnung so viel als in seinem Vermögen steht tut . . ., seiner Verbindlichkeit ein Genüge zu leisten, hoffen dürfe, was nicht in seinem Vermögen stehe, das werde von der höchsten Weisheit auf irgend eine Weise ergänzt werden[2]. Die neue Errungenschaft besteht aber nur darin, daß man die kirchliche Heilsanstalt für gleichgültig erachtet und die natürliche Religion allen und für alle als genügend hinstellt.

Es ist auch nicht richtig, daß die Verdammnis der Heiden nicht bloß katholische, sondern auch protestantische Kirchenlehre geworden[3], denn die katholische Kirche hat bei aller Hochschätzung der Güter des Christentums doch nie die natürlichen Grundlagen der Erkenntnis und des sittlichen Lebens verkannt und verleugnet. Wie sie in der Rechtfertigung eine innere Heiligung anerkennt, so kann sie nicht zugeben, daß durch die Sünde die Natur des vernünftigen Menschen zerstört sei. Und die Forschungen der neueren Religionsgeschichte haben der katholischen Auffassung recht gegeben. Nicht nur findet sich nirgends ein Volk ohne Religion, sondern die orientalischen Religionssysteme haben auch den Beweis geliefert, daß im Heidentume ein reicher Schatz religiösen Wissens und sittlichen Wollens verborgen ist. Obwohl der Mensch sehr tief gefallen ist, so ist er doch nicht aus der Freiheit, aus dem Ebenbilde Gottes ganz herausgefallen. Es ist eigentümlich, daß man die katholische Lehre von der reinen Natürlichkeit der Vernunft und Willensfreiheit nach dem Sündenfall bestreiten und die Idealisierung der „römischen Oberflächlichkeit" durch Möhler tadeln kann, aber dennoch einen Mittelstand zwischen Tod und Weltgericht zu Gunsten

---

[1] Apolog. 2, 4, 9 f, p. 61. Artic. Smalc. 3, 1, p. 318 321. Nitzsch, Evang. Dogmatik 326 f 599. Dorner, Geschichte der protest. Theologie 196 ff 361 ff. Möhler, Symbolik 81 ff 116. Weiß, Apologie I[3] 553 ff 572 ff. Baur (Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus[2], 1836, 168 f) sucht sie zu verteidigen.

[2] Religion 62 262. Ähnlich schon Herbert, Lessing u. a., besonders Leibniz, Theodicee 1, 95, der sich auf Franz von Sales und Franz Xaver beruft. Vgl. Harnack, Dogmengesch. III[3] 786. Die Seligkeit der Heiden verteidigt Eberhard, Neue Apologie des Sokrates, 1772.

[3] Strauß, Glaubenslehre I 99. Sabatier, Religionsphilosophie 38 ff. Chemnitz macht gerade hierüber dem Tridentinum und Andradius Vorwürfe (Exam. 6, sermo 1).

der Blödsinnigen und Wahnsinnigen, der ungetauften Kinder und der Heiden, die sich alle mit klarem Bewußtsein für oder wider Christus müssen entscheiden können, annehmen will[1]. Übrigens bekennt sich ja der heutige Protestantismus infolge einer „stillen Reformation" längst nicht mehr zu der absoluten Passivität der älteren Orthodoxie[2]. Schon die Weisheit in der Schöpfung drängt sich dem Geiste auf. Der physiko-theologische Beweis ist von höchster Bedeutung für den Zusammenbruch dieser Orthodoxie geworden.

Damit fallen die schweren Vorwürfe, welche Bayle, Strauß u. a. gegen die Vorsehung erhoben haben, weg. Es bleibt die Prädestination immer ein großes Geheimnis, und die Worte des Herrn von dem schmalen Weg und der engen Pforte des Heiles gegenüber der breiten Straße, welche zum Verderben führt, sind sehr geeignet, den Gläubigen zu ernstem Nachdenken zu stimmen und zu energischem Handeln anzufeuern; aber die katholische Kirche hat sich stets von einer Überspannung des Dogmas der Prädestination ferngehalten, dagegen um so nachdrücklicher die sittliche Fähigkeit des Menschen verteidigt und die Betätigung der natürlichen Kräfte auf Grund der zuvorkommenden Gnade gefordert. Daher ist auch ihr gegenüber die Bevorzugung der pantheistischen Theodicee, welche Paulsen u. a. der theistischen entgegenstellen, wirkungslos, selbst wenn sie mit folgender pikanter Episode gewürzt wird: „Als Lucilio (Julius Cäsar) Vanini einst die Betrachtung anstellte, welche J. St. Mill in seinen posthumen Essays über Religion wiederholt: Gott will, daß alle Menschen selig werden, der Teufel, daß sie alle verloren gehen; da alle Ungläubigen, alle Ketzer als solche verloren sind, von den Gliedern der Kirche aber noch alle, die in einer Todsünde oder in Unfrieden mit der Kirche sterben, so ist das Ergebnis, daß in ungeheuer überwiegendem Maße des Teufels Wille geschieht — da verbrannte man ihn auf dem Scheiterhaufen, offenbar eine Art zu argumentieren, die weder den Verstand überzeugt noch das Herz beruhigt."[3] Vanini wurde 1619 vom Parlament zu Toulouse wegen Verbreitung des Atheismus zum Tode verurteilt, die angedeutete Lehre wirkte also höchstens nebensächlich mit. Die Verurteilung aber sollte kein

[1] Tschackert, Polemik 117.

[2] Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker 80 ff 130 ff 149 ff.

[3] Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 1892, 274. Schopenhauer, Parerga II 177. Zu der Frage über die Zahl der Seligen s. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit, 1899. Mausbach: Katholik 1900 I 251 ff 306 ff 401 ff. Godts, De paucitate salvandorum quid docuerunt Sancti[3], 1899. Castelein, Le rigorisme, 1899.

Argument, sondern eine Strafe und zugleich ein Mittel sein, durch welches die Ausbreitung des Unglaubens verhindert würde.

B. Behandlung der Häretiker und Schismatiker von seiten der Katholiken.

27. Je höher aber die Kirche die natürlichen Kräfte des Menschen veranschlagt, desto nachdrücklicher muß sie auch eine Vorbereitung auf die Rechtfertigung und bei den Gerechtfertigten ein Streben nach Heiligkeit verlangen. Ebenso wird sie, wie den Beweisen für das Christentum, so auch den Gründen für die Wahrheit der katholischen Kirche eine solche Evidenz zuschreiben, daß bei aufrichtigem Streben nach Wahrheit diejenigen, welche näher mit der Lehre und Geschichte der Kirche vertraut sind, auch wirklich zum Glauben kommen können. Dadurch ist das Verhalten der Kirche gegen Heiden und Juden, gegen Sünder und Ungehorsame wie gegen Häretiker und Schismatiker bestimmt.

Der erste Zweck war, alle für das Christentum zu gewinnen oder wieder zur katholischen Kirche zurückzuführen. Von den Heiden wurde das Christentum 300 Jahre hindurch verfolgt. Die Gefahr, daß die trotzdem siegreiche Kirche Gleiches mit Gleichem vergelte, lag nahe, wurde aber im allgemeinen vermieden. Es ist unrichtig, was Strauß u. a. behaupten, das Christentum habe sich als römische Staatsreligion mindestens ebenso intolerant gegen das besiegte Heidentum und die Dissenters in seiner Mitte verhalten, als sich das Heidentum vorher gegen das aufkommende Christentum bewiesen habe[1]. Die Kaiser sind oft scharf vorgegangen, aber die Kirche wollte nur den Irrtum und die Sünde treffen, nicht die Personen. Sie billigte es später, daß die Tempel geschlossen, ja niedergerissen wurden, aber eine Verfolgung der Heiden wurde gesetzlich nicht erlaubt. Am ungestümsten fordert vielleicht Firmicus Maternus die Ausrottung des greulichen Götzendienstes. „Es ist besser, daß ihr die Widerstrebenden befreit, als daß ihr sie freiwillig dem Verderben überlaßt.“[2] Da nirgends von einem offenen Widerstand gegen die kaiserlichen Bestimmungen berichtet

---

[1] Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 1902, 84.

[2] De err. prof. rel. 16 20 21. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I (1887) 72 ff 97 ff; II (1892) 1 ff 337. Grisar, Rom beim Ausgang der antiken Welt, 1901, 3 ff. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I (1878) 42 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 194 ff. Zu Prudentius s. Revue des Deux Mondes 1889 I 389. Rösler, Der kath. Dichter Aurelius Prudentius Klemens, 1886, 232 ff. Vacandard: Revue du clergé français 1906, Jan., Févr.

wird, so hat das Heidentum selbst seine Ohnmacht bekannt. Das Eingreifen der christlichen Kaiser und der Kirche beschleunigte nur den Absterbensprozeß. Von dem Vollzug der auf den Opferdienst gesetzten Todesstrafe (Theodosius 382) erfährt man nichts. Bis zum Tode Valentinians († 375) hatten übrigens die Heiden wenigstens im Prinzip Religionsfreiheit genossen.

Was Tertullian von den Heiden verlangte[1], die Religionsfreiheit, wollte er auch auf die Häretiker angewandt wissen: „Es ist nicht würdig, die Häretiker zur Pflicht zu treiben." „Es ist nicht Sache der Religion, die Religion zu erzwingen. Sie soll frei, nicht durch Gewalt aufgenommen werden." Julian verfolgte die Christen, Jovinian verkündigte die Religionsfreiheit. Theodosius hat 380 den Namen „Katholik" als Bezeichnung eines Bekenners der wahren Christenreligion und den Namen „Ketzer" als Bezeichnung aller Nichtkatholiken eingeführt.

Boissier verteidigt den Prudentius gegen dessen Tadler. Derselbe sei kein Fanatiker gewesen; niemals habe man einen Gläubigen zumal so fest und liebenswürdig gesehen. „Ohne Zweifel ist er kein Parteigänger der Toleranz; es haben damals nur die Besiegten diese für sich verlangt, entschlossen, sie den andern zu verweigern, wenn sie siegreich wären. Er fand, daß, wenn man die Ungläubigen zwinge, die wahre Religion auszuüben, man ihnen einen Dienst erweise, während wenn man sie frei glauben lasse, was sie wollen, man sie zu Grunde richten helfe. Doch bekämpft er die Gewalttätigkeiten. Er will wohl, daß man die Tempel schließe, aber er wünscht, daß man die Statuen respektiere, welche das Werk großer Künstler seien und, wie er sagt, eine Dekoration für das Vaterland werden können: dasselbe hat gerade auch Libanius von Theodosius verlangt."

Gegen die Mitglieder der Kirche wurde eine weitgehende Duldung geübt. Die Kirche erträgt die Sünder in ihrem Schoße mit Rücksicht auf den Weizen und in der Hoffnung, die verlorenen Schafe wieder zur Herde zurückführen zu können. Gelingt dies aber nicht und findet sie hartnäckigen Widerstand, so ist die Kirche nach der Weisung des Herrn und des Apostels berechtigt, einen solchen den Heiden und Zöllnern gleichzuachten und seinen Leib dem Satan zu übergeben, damit seine Seele gerettet werde[2]. Die

[1] Scorp. 1; Ad Scap. 2. Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I (1888) 1: Das Altertum stellte alles, auch das Denken, unter seine Kontrolle (Sokrates, Aristoteles, Alkibiades, Anaxagoras). Die christliche Kirche war die erste Macht, welche diese Schranken durchbrach, indem sie dem Staat das Gebiet des Gewissens entzog. Pilatus, Was ist Wahrheit? 1902, 99 ff. Weiß, Apologie I³ 538 ff; III³ 302 ff.

[2] Seitz a. a. O. 125 ff 183 ff. Weiß a. a. O. III³ 279 ff 871 ff.

Exkommunikation ist ein notwendiges und erlaubtes Mittel für jede selbständige Gemeinschaft, welche mit dem bösen Willen einzelner zu kämpfen hat. Deshalb bemerkt schon Origenes, es sollen zwar die Mitglieder der Kirche zunächst nur Fromme und Heilige sein, aber man müsse nach den Worten des Herrn auch das Unkraut dulden und könne nur notorische Sünder ausschließen[1]. Augustinus spricht der Kirche durchaus das Recht und die Pflicht zu, notorische Sünder zu exkommunizieren. Auch für die in der Kirche zurückbleibenden Sünder bietet die Kirche keine Garantie. Denn sie ist zwar unerläßliche Bedingung des Heiles, aber nicht Gemeinschaft des sichern Heiles.

28. Zu den Sündern wurden auch die Häretiker als solche gezählt. Denn es wurde als eine allgemeine Tatsache betrachtet, daß, wer am Glauben Schiffbruch gelitten, auch im sittlichen Leben sich nicht rein bewahren könne. Sind die Parabeln vom Unkraut unter dem Weizen, von den guten und faulen Fischen zunächst auch von den sittlich Guten und Bösen zu deuten, und ist der Acker vom Herrn selbst als die Welt, nicht als die Kirche bezeichnet, so haben doch die Väter gewöhnlich eine Anwendung auf die Häretiker und Schismatiker gemacht. Theodotus wurde von Viktor wegen seiner in Rom verkündigten Christologie exkommuniziert. Dies soll der erste uns sicher bekannte Fall sein, daß ein auf der Glaubensregel stehender Christ doch als Irrlehrer gemaßregelt worden ist[2].

Aber trotz alles Abscheues gegen die Häresie ermahnen die Väter doch zur Geduld und Langmut gegen die Irrenden, um sie durch Güte wieder zu gewinnen. Die Entfernung aus dem kirchlichen Verbande fordern sie nur, um den schädlichen Einfluß auf die Gläubigen zu verhindern[3]. Der hl. Chrysostomus gibt zu Mt 13, 30 eine herrliche Anweisung über die Behandlung der Irrenden, kommt aber doch zu dem Ergebnisse, daß man den hartnäckig Widerstrebenden den Mund stopfen müsse. Diejenigen, welche so gern die Kirche der Härte beschuldigen, sollten nicht vergessen, daß die Häretiker in der Regel aggressiv vorgingen und die Mutter, aus welcher sie gezeugt waren, zerfleischten. Es war eine Pflicht der Selbsterhaltung, wenn sich die Kirche gegen die Abtrünnigen und feindlich Ge-

[1] In Ios. Hom. 21, 1. Aug., De fide et op. 2 3.

[2] Harnack, Dogmengesch. I² 622. Realenzykl. XIII³ 312.

[3] Chrys., In Matth. Hom. 13, 30. Lact., Inst. 5, 20. Aug., Ep. 100, 1 28; C. Gaudent. 2, 10; C. ep. Manich. 1; De un. 52 55; Ep. 88 93 185 al. Cyr. Alex., Ad Ioann. 18, 11. Procop., Ad Gen. 34, 1. Cassiod., Var. libr. 2, 27. Vgl. Histor.-polit. Bl. 1882 I 325 ff. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, 1872, 547 ff.

sinnten verteidigte. Wo diese konnten, machten sie die gleichen Grundsätze und Gesetze, über deren Anwendung auf sie selbst sie sich bitter beklagten, für sich geltend, um andere und die Kirche selbst zu bekämpfen. Namentlich geschah dies von seiten der Donatisten in Afrika, welche Augustinus damit häufig ad absurdum führte. Sie ließen sich ganz wohl die Gesetze der Kaiser gegen die Tempel der Heiden gefallen und wandten die Erlasse gegen die Häretiker in ihrem Interesse an (gegen die Anhänger des Maximinus), aber wenn die Kirche denselben Gebrauch davon machte, so schrieen sie über Verfolgung und Bedrückung.

Augustinus, der aus eigener Erfahrung wußte, wie schwer es dem in den Banden des Irrtums gefangenen Geist ist, zur Erkenntnis der Wahrheit durchzudringen, bemerkt auch, daß er früher mit seinem Compelle intrare (Lk 14, 23) weniger energisch vorgegangen sei[1], weil er die ganze Bosheit der Schismatiker und Häretiker noch nicht gekannt habe. Zum Beweise hierfür genügt es, an den 23. Brief zu erinnern. „Nicht das", schreibt der Heilige an den Bischof Maximinus, „ist meine Absicht, daß Leute gegen ihren Willen zur Gemeinschaft mit irgend jemand gezwungen werden, sondern daß mit aller Ruhe den Suchenden die Wahrheit bekannt werde. Es soll von unserer Seite der Schrecken der weltlichen Macht aufhören; es mag auch von eurer Seite der Schrecken der vereinigten Zirkumzellionen aufhören. Durch die Tat wollen wir handeln, durch die Vernunft, durch das Ansehen der heiligen Schriften, ruhig und gelassen; so viel als möglich wollen wir bitten, suchen, anklopfen, damit wir empfangen und finden und uns aufgetan werde" (n. 7).

Später meinte aber Augustinus bei der Verteidigung der kaiserlichen Befehle, daß auch die zwangsweise Zurückführung der Schismatiker ihr Gutes habe, weil sie zum Anhören der Wahrheit nötige und die Veranlassung zur inneren Bekehrung werden könne. Man ziehe ja auch den, welcher in den Brunnen gefallen sei, heraus und hindere die Geistesgestörten, welche sich das Leben nehmen wollen, an diesem Frevel. Viele seien nachher dankbar dafür, daß man sie gezwungen habe; denn sie haben auf diese Weise die bisher geschmähte katholische Kirche recht erkannt. Wenn er den Sixtus auffordert, nicht nur diejenigen, welche allzu frei den christenfeindlichen Irrtum predigen, mit heilsamer Strenge zu züchtigen, sondern auch auf diejenigen, welche sich in die Häuser einschleichen und im geheimen den Irrtum verbreiten, mit der Wachsamkeit des Hirten zu

---

[1] C. ep. Manich., quam vocant fundamenti 1 2; Ep. 93, 5; 173, 10; Serm. 72, 12, 18; 164, 8, 12; C. ep. Parmen. 1, 9, 15. Optat., De schism. Don. 2, 14 ff.

achten, so hat er keine Inquisition verlangt[1], sondern die Hirtensorge für die Schwachen gefordert.

29. Vom Blutvergießen wollten die Väter nichts wissen, weil sie vielmehr die Besserung und Bekehrung anstrebten. Nur im äußersten Notfalle suchten sie auch die Berechtigung der Todesstrafe nachzuweisen, ohne aber deren Anwendung zu befürworten (Optatus). Auch ihre schärfsten Aussprüche kommen zuletzt auf den geistigen Dolch, die geistigen Waffen hinaus[2]. „Damals, wo noch die fleischliche Beschneidung in Geltung war, wurden solche (Widerspenstige gegen die Priester) mit dem Schwerte getötet; jetzt aber, da eine geistige Beschneidung bei Gottes treuen Dienern begonnen hat, werden die Hochmütigen und Hartnäckigen durch ein geistiges Schwert, durch den Ausschluß aus der Kirche nämlich, des Lebens beraubt. Denn draußen gibt es kein Leben mehr, weil eines Gottes Haus und außerhalb der Kirche kein Heil zu finden ist", bemerkt schon der hl. Cyprian. Wie strenge man auch in der patristischen Zeit über die Häretiker und sonstige Außerkirchliche urteilen mochte, die Bestrafung derselben überließ man dem Satan nach der Lehre der Apostel und bediente sich gleich diesen keiner Art äußerer Gewalt oder irdischer Zwangsmittel[3]. Wie aber der Apostel den reuigen Sünder wieder aufnahm, so war auch dem bußfertigen Exkommunizierten die Türe der Kirche nicht für immer verschlossen. Er war nicht „von der Gnade Gottes ausgeschlossen".

Die erste Todesstrafe an einem Häretiker wurde von einem kaiserlichen Prätendenten verhängt[4] und vollzogen, gründete sich aber auf die Anklage der Zauberei. Denn Priscillian wurde zwar von der Synode zu Saragossa 380 exkommuniziert, aber Maximus war dadurch keineswegs berechtigt, denselben mit mehreren Anhängern foltern und hinrichten zu lassen (385 in Trier). Indem sich Priscillian einer Untersuchung durch die Bischöfe zu Bordeaux (385) entzog, gab er sich selbst der weltlichen Macht preis. „Um nicht von den Bischöfen verhört zu werden, appellierte er an den Fürsten und grub sich so selbst die Grube." Freilich wurde Maximus von einigen spanischen Bischöfen zu diesem Schritte gedrängt, aber

---

[1] Ep. 191, 2. Reuter, Augustinische Studien 298 f. 501 nennt er Augustin den ersten Dogmatiker der Inquisition. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I 52 80 ff 95 ff. Eucken, Die Lebensanschauungen 245.

[2] Hier., In Is. 13, 17. Zöckler, Hieronymus 438. Vgl. Cypr., Ep. 4, 4. Thom., S. theol. 2, 2, 10, 8.

[3] Langen, Das Neue Testament bei den Kirchenvätern 119.

[4] So auch Knöpfler: Histor.-polit. Bl. 1882 II 330. Dagegen bemerkt Michael, Geschichte des deutschen Volkes II 302 Anm. 2, dies sei schon durch das Gesetz des Theodosius 382 widerlegt, in welchem die Todesstrafe über Häretiker verhängt wird.

Martin von Tours warnte davor, Ambrosius, der Papst Siricius u. a. mißbilligten die Tat. Martin suchte mit persönlicher Gefahr die weitere Verfolgung der Häretiker zu verhindern.

Das Urteil, welches Leo der Große in seinem Briefe an Turribius ausspricht, billigt zwar die Tat an sich, zeigt aber durch die Begründung, daß Priscillian weniger als Ketzer denn als Rebell hingerichtet worden ist. „Mit Recht haben unsere Väter, zu deren Zeiten diese gottlose Häresie ausbrach, auf dem ganzen Erdkreise alles aufgeboten, diesen gottlosen Wahnsinn aus der ganzen Kirche zu beseitigen; um so mehr, da auch die weltlichen Fürsten diesen gottlosen Wahnsinn so sehr verabscheuten, daß sie den Urheber desselben und sehr viele Schüler mit dem Schwerte der öffentlichen Gesetze niederwarfen. Denn sie erkannten, daß alle Sorge für Ehrbarkeit schwinden, alle ehelichen Bande aufgelöst, alles göttliche und menschliche Recht untergraben werden würde, wenn man solchen Menschen mit solcher Lehre noch zu leben gestattete. Diese Strenge war lange Zeit der Milde der Kirche von Nutzen, welche, wenn sie gleich, mit dem bischöflichen Gerichte zufrieden, blutige Strafen meidet, dennoch durch die strengen Gesetze der christlichen Fürsten unterstützt wird, da diejenigen häufig zum geistigen Heilmittel ihre Zuflucht nehmen, welche die körperliche Strafe fürchten."[1] Die gesetzlichen Maßregeln der Kaiser gegen die Manichäer und Donatisten, welche auf dem weltlichen römischen Recht beruhten, waren zum Teil sehr hart, die Todesstrafe wurde aber nur für den äußersten Fall angedroht. Unter Justinian wurden zu Konstantinopel (546) viele Manichäer verbrannt oder ins Meer geworfen. Die Heiden wurden gefoltert, um sie zur Annahme des Christentums zu zwingen.

30. Die gnostischen und manichäischen Anschauungen über Ehe, Familie, Obrigkeit, Besitz haben sich auch auf verschiedene Weise in das Mittelalter fortgepflanzt und in den zahlreichen Mißbräuchen und Lastern Angriffspunkte gefunden. Kirchliche und weltliche Obrigkeit fühlten sich herausgefordert. Je mehr beide Gewalten hier zu einem Ziele zusammenwirkten, desto erklärlicher wird es, daß der „weltliche Arm" den „geistlichen" auch in der Reinhaltung des Glaubens, in der Bewahrung der Einheit, in der Beschützung der Grundlagen des sittlichen und sozialen Lebens gegen den „verderblichsten und ansteckenden" Irrtum der Katharer unterstützte. Vom Jahr 1000 bis zum ersten Drittel des 13. Jahrhunderts

---

[1] Ep. 15, 1. Vgl. auch Langen, Römische Kirche I 623. Loofs: Theol. Lit.-Ztg 1890, Nr 1, Sp. 9 ff für den manichäischen Charakter der Häresie gegen Schepß. Schultze, Geschichte I 229 f. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon X² 416 ff. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters II (1899) 300 ff.

war im Norden (Frankreich, Flandern, Rheinlande) keine weltliche Gesetzgebung, welche die Häresie als Verbrechen betrifft und bestraft, aber tatsächlich hatte sich der Gebrauch, Häretiker mit dem Tode zu bestrafen (durch Feuer), allmählich eingebürgert, wurde gewohnheitsmäßig und dann gesetzlich, zumal da die Rechtsgrundsätze des römischen Kaiserreiches wieder auflebten [1].

Seit Gregor VII. wurde auf die formelle Häresie die Todesstrafe gesetzt. Durch den Vertrag von Lucius III. und Friedrich Barbarossa in Verona 1184 bleibt der Bischof der geborene Wächter des Glaubens und der Sitten (bischöfliche Inquisition), aber der weltliche Arm wird verpflichtet, unbedingte Hilfe und Exekution zu leisten. Aber die Todesstrafe wurde nicht festgesetzt. Diese kam dagegen 1197, wurde aber nicht allgemein gebilligt. Petrus Cantor von Paris († 1197) war ein Eiferer gegen Simonie, gegen Gottesurteile und gegen die Todesstrafe bei Häretikern. Dagegen wurde sie vom hl. Thomas [2] und andern Scholastikern verteidigt, aber stets auf die hartnäckig im Irrtume Verharrenden beschränkt. „Von seiten der Kirche besteht Mitleiden zur Bekehrung des Irrenden, und deshalb verurteilt sie ihn nicht sogleich, sondern nach der ersten und zweiten Zurechtweisung, wie der Apostel lehrt; nachher aber, wenn er noch hartnäckig gefunden wird, sorgt die Kirche, weil sie die Bekehrung nicht mehr hofft, für das Heil der andern, indem sie ihn durch Exkommunikation aus der Kirche ausschließt; weiter überläßt sie ihn dem weltlichen Arme, daß er durch den Tod aus der Welt geschafft werde."

Die Grundsätze, welche zu dieser strengen Prozedur veranlaßten, können kurz mit Thomas dahin zusammengefaßt werden, daß der Unglaube die größte Sünde sei, die Häresie aber eine Art desselben sei, weil die Häretiker die wahre Lehre fälschen. Wenn man nun die Falschmünzer schwer bestrafe, warum soll man mit den Verführern der Seelen glimpflicher verfahren? Damit ist schon angedeutet, daß die Irrlehrer vom Standpunkte der damaligen Zeit aus zugleich als Frevler gegen die Ge-

---

[1] Rev. du Clergé français 1. Déc. 1903, 5 ff. Ebenso weisen auf den fränkisch-normannischen, also keineswegs kirchlichen Ursprung hin: Pilatus: Was ist Wahrheit? [2], 1903, 102 mit Berufung auf Brunner in Holtzendorffs Enzyklopädie 239. Schmidt, Herkunft des Inquisitionsprozesses, 1902. Vgl. Archiv für kath. Kirchenrecht, 1903, 552 ff. Unter den Ursachen sind namentlich auch die Kreuzzüge zu nennen. Der Kampf gegen die Ungläubigen wurde zu einem Kampfe gegen die Ketzer und später gegen die Hexen.

[2] S. theol. 2, 2, q. 11, a. 3 4. Vgl. Guilelmus Paris., De universo I, p. 1, c. 2; Bellarm., De laic. 3, 21 ff; Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon V [2] 1442 ff; Realenzykl. VII [3] 319 ff.

sellschaft galten. Die Richtigkeit dieser Auffassung kann auch nicht bestritten werden, wenn man bedenkt, daß namentlich die Petrobrusianer und Katharer oder Albigenser die ganze sittliche Grundlage der Gesellschaft untergraben wollten. Sie griffen das Institut der Ehe, des Eigentums, der Obrigkeit in gleicher Weise an. Eine auf den Lehren und Grundsätzen der Katharer erbaute Kirche wäre nur ein Rückfall in die dualistische Weltanschauung gewesen, und die Brüder des freien Geistes hätten nur dazu sich zur herrschenden Macht in der Kirche aufwerfen können, um auf den Trümmern des positiven Christentums dem Naturalismus und Libertinismus den freiesten Spielraum zu verschaffen. Es handelte sich nicht um Gleichberechtigung, sondern um Sein und Nichtsein. Daher fühlte man sich kirchlicher- und staatlicherseits zur Notwehr gezwungen [1]. Wenn selbst Berthold von Regensburg und ein so milder Mystiker wie sein Lehrer David von Augsburg mit großer Entschiedenheit und Schärfe gegen die Häretiker (die Armen von Lyon) auftreten konnten, so wird man die allgemeine Gefährlichkeit dieser Sekten beurteilen können.

Schönbach glaubt, daß die Meinung der Gebildeten das Ketzertum im Mittelalter weit unter der Wirklichkeit anschlage. Gerne stelle man sich das ganze mittelalterliche Leben durchströmt vor von der Kraft einheitlicher Glaubensüberzeugung und übersehe, wie allerorts und immer von neuem die Opposition wider die Kirchenlehre sich feindselig aufbäumte, eine unversehens aufgetretene Bewegung ins ungeheure anschwoll, und die Wächter auf den Dämmen in ihrer Achtsamkeit nicht nachlassen durften, damit die Fluten das Sicherungswerk nicht hereinbrechend zerstörten. Im 11. und 12. Jahrhundert mußten ganze Diözesen des mittleren und nördlichen Frankreichs von ihren Erzbischöfen und Bischöfen verlassen werden, weil kirchliche Zucht und Gehorsam völlig ausgetilgt waren; Oberitalien war vor dem Beginn des 13. Jahrhunderts mehr ketzerisch als katholisch, in Süddeutschland hatte die Ketzerei im 13. Jahrhundert ganze Landstriche

---

[1] Synode von Toulouse 1119 Kap. 13; im Lateran 1139 Kap. 83. Dekret Lucius' III. zu Verona 1184. Lateranense 1215 Kap. 3. Hefele, Konziliengesch. V 88 726 ff. Döllinger, Kirche und Kirchen 51. Werner, Rohrbachers Universalgeschichte XVIII (1891) 262 ff. Hergenröther-Kirsch, Handbuch II⁴ (1904) 671 ff. Unkel, Berthold von Regensburg, 1882, 33 ff. Preger, Die Waldesier im Mittelalter: Zeitschr. f. kirchliche Wissenschaft 1883, 104 ff. Sägmüller, Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII., 1896, 53 ff. Gehässig ist die bekannte Schrift Hoensbroech, Das Papsttum in seiner sozialkulturellen Wirksamkeit. I. Inquisition, Aberglaube, Teufelsspuk und Hexenwesen, 1900 (3. Aufl. 1901). Dagegen Pilatus und Histor.-polit. Bl. 1900 II 689 ff. Ähnlich Lea, Histoire de l'inquisition au Moyen-Age, 1900.

gefährdet[1]. Dabei darf allerdings nicht geleugnet werden, daß das Leben der Armen von Lyon von hohem sittlichen Ernst getragen war.

31. Das Resultat hiervon war die Einrichtung der Inquisition (Inquisitionsverfahren, statt des bisherigen Akkusationsverfahrens; Folter seit Innozenz VI. aus dem römischen Recht). Ihre Anfänge sind schon 1184 zu finden. Durch Friedrich II. (1224) und Gregor IX. (1231) wurde für die Hartnäckigen der Feuertod angeordnet. Der Vollzug lag der weltlichen Obrigkeit ob, damit der Grundsatz gewahrt blieb: ecclesia non sitit sanguinem, die Kirche dürstet nicht nach Blut; ecclesia abhorret a sanguine, die Kirche hat einen Abscheu vor dem Blute (Nikolaus I.). Es ist freilich klar, daß die geistlichen Richter recht wohl wußten, welches Los die dem weltlichen Arme Überlieferten erwarte, das kanonische Recht hat ja diesbezügliche Bestimmungen aufgenommen; aber die Tatsache, daß das weltliche Gesetz die Häresie als todeswürdiges Verbrechen bezeichnete und die Volksanschauung im Fränkischen danach urteilte, beweist eben, daß dieses Verfahren dem ganzen Geiste der Zeit entsprach und nicht ein Ausfluß kirchlicher Unduldsamkeit oder Herrschsucht war. Die beklagenswürdigsten Ausschreitungen lagen aber nahe (Konrad von Marburg). Die Geschichte der Inquisition zeigt auch, daß dieselbe vielfach, namentlich in Spanien, wo sie neuerdings fast allgemein als eine kirchliche bezw. gemischte Institution aufgefaßt wird[2], ein Mittel in der Hand der Fürsten war, um mißliebige Personen weltlichen oder geistlichen Standes, selbst in höchster Stellung befindliche, unschädlich zu machen. „Ein Stück echten Staatskirchentums."

Es ist begreiflich, daß beim Ausbruch der Reformation an das geltende Recht erinnert wurde. Besonders das Memorandum, welches Campegio auf der Fahrt nach Augsburg Karl V. übergeben hat, wird herb getadelt[3]. Aber anderseits hat doch nicht nur die Unmöglichkeit der Durch-

---

[1] Das Wirken Bertholds von Regensburg gegen die Ketzer: Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien CXXXXVII (1904). Hochland 1904 II 178 ff. Vgl. Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, 1890. Michael, Geschichte II 266 ff 297 ff.

[2] Pastor, Geschichte der Päpste II 541 ff. Zeitschrift für katholische Theologie 1891, 367 ff. Weitere Literatur: Lea, A History of the Inquisition of the Middle Ages. 3 Bde. 1888. Henners, Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstlichen Ketzergerichte, 1890. Histor. Jahrb. 1890, 302 ff. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts V (1896) 451 ff; VI (1897) 328 ff 365 ff.

[3] Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses, 1891, XVII. Einzelne Polemiker haben die Todesstrafe gefordert, Feuer oder Wasser: Confutatio Lutheranismi Danici a. 1530 conscripta a Nicolao Stagefyr s. Herborneo

führung, sondern auch der mildere Geist von übertriebenen Gewaltmaßregeln zurückgehalten. Klemens VII. interzedierte vor der Schlacht bei Kappel bei den katholischen Urkantonen für die Zwinglianer, Paul III. ermahnte König Franz I. zur Milde und zum Erlaß der Todesstrafe, Pius V. warnte Philipp II. von Spanien vor dem Blutvergießen in den Niederlanden, Innozenz XI. verurteilte die Dragonaden Ludwigs XIV. Das katholische Parlament von Paris sprach sich 1555 und 1559 gegen die Hinrichtung der Ketzer aus. Diese Tatsachen sind wenigstens zu berücksichtigen, wenn man die Verherrlichung des Sieges bei der Pariser Bluthochzeit durch Gregor XIII., welcher doch in den damaligen Verhältnissen eine Entschuldigung findet, und das Freudenfest Innozenz' XI. über die Aufhebung des Ediktes von Nantes immerfort gegen die kirchliche Intoleranz ausbeutet. Noch beim letzten Ketzerprozeß in der Schweiz (1747) ging die Anordnung vom Staat aus, und die Regierung von Luzern verbat sich die Einsprache des Nuntius. Übrigens wurde 1753 auch ein Ketzer zu Bern hingerichtet.

32. Niemand wird wohl heutzutage all dies gutheißen, ohne Wehmut an die argen Verirrungen und Mißbräuche denken oder gar jene Zustände zurückwünschen; aber will man nicht ungerecht sein, so muß man dieselben aus ihrer Zeit und aus den Verhältnissen heraus beurteilen. Die verschiedenen gefährlichen Elemente in Kirche und Staat, die feindlichen Mauren und Juden in Spanien, welche unter dem Scheine des Christentums gegen dasselbe kämpften, das Christentum und die spanische Nationalität bedrohten, forderten die durch harten Kampf zur Glaubenseinheit gelangten Spanier zu erhöhter Wachsamkeit auf[1]. Jede Zeit wählt aber die Mittel nach den sie beherrschenden Ideen. Der Bildungsstand vieler damaligen Völker machte eine strengere Gesetzgebung notwendig[2]. Auch

---

ed. L. Schmitt, 1902, 16. Zum Edikt von Nantes und seiner Geschichte vgl. die Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement. Allier, La cabale des Dévôts 1627—1666, 1902. Rébelliau, Une épisode de l'histoire religieuse au XVII[e] siècle: Rev. des Deux Mondes 1903, Juillet—Sept. Rev. d'hist. et de littér. 1904, 294 ff.

[1] Harnack, Dogmengesch. III 252 Anm. 1. Vgl. Hinschius: Enzyklopädie der Rechtswissenschaft von Holtzendorff, 1882, 184; System des katholischen Kirchenrechts VI 348 ff; Rev. de l'hist. des rel. 1902 I 113 ff 391 f; Schäfer, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert, 1902; Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI² 774 ff; Steiger, Der letzte große Ketzerprozeß in der Schweiz, 1888.

[2] Einzelne Äußerungen, z. B. von Pius VI. (1805), der Synode von Spoleto (1849), beziehen sich auf das gänzliche Aufhören der Strafen, nicht auf die Art derselben. Die „Scheiterhaufen" kann nur überreizter Fanatismus zurückwünschen.

die weltliche Gerichtsbarkeit hat strengere Prozeduren und Strafen angewandt. Der Inquisitionsprozeß in der ihm von Innozenz III. gegebenen Gestalt war den Anschauungen „rechtskundiger Laien“ gegenüber „eine ursprünglich gesunde Prozedur, die nicht den Charakter eines die Grundprinzipien der Gerechtigkeit verleugnenden Verfahrens an sich getragen hatte“. Andere stark getadelte Dinge, wie die Tortur, sind spätere Zutaten. Doch wurde die Tortur von Innozenz IV. 1252 empfohlen. Auch das Tribunal Pauls III. war anfangs mild, wuchs aber durch die Strenge der Präsidenten aus. Es ist leicht, vom Standpunkte der fortgeschrittenen Bildung aus ein wegwerfendes Urteil zu fällen[1]; aber es ist schwer, zu sagen, wie man die vielfach noch rohen Völker anders hätte zur Gesittung erziehen, staatliche und kirchliche Ordnung aufrecht hätte halten können. Auch der Knabe wird nicht zum vollkommenen Mann erzogen, wenn nicht Strenge angewendet wird.

Ein wohlunterrichteter Protestant bemerkt, man dürfe durch die Verfolgungen der Häretiker sein Urteil nicht trüben lassen. Es wäre besser, Rom hätte durch Milde gesiegt, aber im Kampfe wähle man nicht immer seine Waffen, und wenn es sich um das Leben handle, nehme man die ersten, welche man brauchen könne. Das Papsttum war nicht immer auf seiten der Reaktion und des Obskurantismus, als es z. B. die Katharer besiegte, war sein Sieg der des guten Sinnes und der guten Vernunft[2]. Man hat es mit Recht auffallend gefunden, daß Strauß den schlechten Hutten als Vorkämpfer deutscher Freiheit und Bildung dem deutschen Volke hinstellen konnte. „Aber er hat Rom angegriffen.“ So entrüsten sich auch über die Gegner Luthers am meisten diejenigen, die, wenn sie 400 Jahre früher gelebt hätten, am eifrigsten gewesen wären, den frechen Neuerer zu verdammen, bemerkt Paulsen. Ebenso bezeichnend lautet das Urteil Schäfers, daß die Behauptung grundsätzlicher Ungerechtigkeit der

---

Civiltà catt. 1902, 5 ff verteidigt die potestas coactiva und beruft sich auch auf Leos XIII. Enzyklika vom 1. November 1885. Dagegen sei das ius gladii nicht de fide, im Gegenteil. Selbst wenn einige der Kirche das Recht der Todesstrafe beilegen, so wollen sie es doch heute nicht mehr angewandt wissen. Die Kirche selbst habe es nie ausgeübt. Bei Leo XIII. sind aber die Verhältnisse in Italien wohl zu berücksichtigen, wenn man die mitunter etwas scharfen Ausdrücke nicht mißverstehen soll (gegen Götz, Leo XIII. 45 171 218 ff).

[1] So z. B. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion 267 278. Vgl. dagegen Rev. August. 1904, 20 ff. Mit Lea u. a. wird auch hier der kirchliche Charakter der spanischen Inquisition anerkannt. Ebenso Baudrillart, L'église cath., la renaissance, le protestantisme, 1904. Civiltà catt. 1904, 592.

[2] P. Sabatier, Vie de S. Fr. d'Assise[10], 1894, 40. Paulsen, Geschichte des gel. Unterrichts I 86 102.

Inquisition gegenüber den Inkulpaten auf Unkenntnis oder Verkennung der Tatsachen beruhe, „wenn sie nicht, wie leider bei der Mehrzahl derjenigen, die unsern Gegenstand behandelt haben, aus einem Haß und Fanatismus hervorgegangen ist, der ebenso verwerflich erscheint wie die entgegengesetzten Bemühungen der katholischen Inquisitionsverteidiger, die das heilige Offizium als ein Institut von Menschenliebe und reinen Glaubenseifers nicht hoch genug erheben zu können meinen".

33. Die Bulle In coena Domini hat gleich andern alten Disziplinargesetzen der früheren Zeiten durch Pius IV. ihre verpflichtende Kraft verloren. Wohl ist auch jetzt noch im Bischofseide der Passus enthalten: haereticos pro posse persequar, aber derselbe wird wenigstens in Deutschland ausgelassen und ist jedenfalls nach den heutigen Grundsätzen der Kirche zu erklären. Die Reinerhaltung des Glaubens in ihren Diözesen ist Pflicht der Bischöfe. Ein geistiger Kampf gegen die Häresie im Sinne der christlichen Liebe und Hirtensorgfalt gehört aber gewiß auch zur Aufgabe eines katholischen Bischofs. Einen solchen Kampf führen ja die Protestanten fortwährend gegen die katholische Kirche, gegen Rom. Sollte es den Katholiken nicht erlaubt sein, den Kampf aufzunehmen? Wenn in geschlossenen katholischen Staatswesen ein anderes Bekenntnis nicht gerne zugelassen wird, so sollten diejenigen am wenigsten einen Vorwurf daraus machen, von welchen das cuius regio, illius religio mit dem Recht der Religionsänderung stammt. Die Katholiken wollen dadurch nur den Besitzstand wahren, die Protestanten verteidigen aber damit ihre Neuerung[1]. Und in manchen Staaten des Nordens wirkt dieselbe Theorie noch fort[2]. Der kirchliche Landfriede einer großen Nation, der durch einzelne Missionäre, welche Katholiken zum Abfall verleiten wollen, gestört zu werden droht, ist doch höher anzuschlagen als die Freiheit des Kultus[3]. Doch gewährt selbst die spanische Verfassung seit 1876 Religionsfreiheit und den privaten Kultus.

Wollen doch auch die Protestanten gewisse Schranken für diese Freiheit. Sie suchen den vielen religiösen Sekten, welche in die Gemeinden eindringen wollen, auf alle mögliche Weise entgegenzuwirken. Von einer Anerkennung der Gleichberechtigung ist keine Rede. Die Protestanten verwahren sich selbst gegen den Begriff von Toleranz, wonach alle Religionen

---

[1] Döllinger, Kirche und Kirchen 51 ff 63 f.

[2] Vgl. den Toleranzantrag des Zentrums im deutschen Reichstag „über die Freiheit der Religionsübung": Archiv für katholisches Kirchenrecht 1902, 1 ff. Roeren, Der Toleranzantrag des Zentrums, 1901. Heiner, Der Toleranzantrag, 1904.

[3] Döllinger a. a. O. 88 ff 485 ff. Syll. n. 24 77. Coll. Lac. VII 570.

und Sekten, christliche und antichristliche, gleich gut und heilsam seien, und wollen den andern (Weltreligionen) „das Bessere“, das sie zu besitzen meinen, als „stilles Vorbild, und sobald ein Verlangen danach rege wird, als möglichst bestimmte Erkenntnis nicht vorenthalten“ [1]. Wie sie dieses tun, zeigt z. B. die Inschrift an einer protestantischen Kirche in einer Stadt Oberitaliens: Jo 4, 23. Die englische Bibelgesellschaft allein unterhält 40 Kolporteure in Italien. Dagegen muß Hase selbst zugeben, daß in Italien schon früh eine edlere Sitte herrschte, und bekennt, dieselbe auch persönlich erfahren zu haben. Er hätte noch viel weiter zurückgreifen können. Die Italiener waren in praxi immer tolerant und human. Die Geschichte der Renaissance liefert den Beweis. Die Inquisition hat diesen Grundzug des italienischen Charakters weder unterdrückt noch auch nur wesentlich zurückgehalten. In Spanien hat umgekehrt nicht etwa der semitische Charakter der spanischen Rasse den Fanatismus verschuldet (Penka), sondern der 700jährige Kampf um Glauben und Vaterland hat der ritterlichen Nation das Kleinod des Glaubens so wertvoll gemacht, daß sie es gegen jede Verunehrung schützen wollte. An die neuesten Bestrebungen der Evangelisation und Los von Rom-Bewegung braucht kaum erinnert zu werden.

C. Behandlung der Katholiken und Sekten seitens der Reformatoren.

34. Was lehrten aber die Reformatoren über die religiöse Duldung? Haben sie nicht denselben Maximen gehuldigt, welche bei der andern Seite so scharfen Tadel erfahren? Es liest sich ja schön, wenn Luther sagt: „So sollte man die Ketzer mit Schriften, nicht mit Feuer überwinden.“ „Es ist ein freies Werk um den Glauben, dazu man niemand kann zwingen.“ Aber wie war die Praxis? Hat nicht Luther im Fluchen über das Papsttum seine Freude gefunden? Fordert er nicht die Christen auf, „den Papst und was seiner Abgötterei und päpstlichen Heiligkeit Gesindlin ist, zu nehmen und ihnen als Gotteslästerern die Zunge hinten am Halse herauszureißen“? „die lästerlichen Buben allesamt, Papst, Kardinäl und alles päpstliche Gesind“ zu ersäufen? [2] Hat er nicht gegen die Universitäten Gewalt gefordert? Es ist eine milde Auslegung, wenn wenigstens zugegeben wird, „daß Luther wie überhaupt das Reformationszeitalter die

---

[1] Hase, Polemik 57. Tschackert, Polemik², 1888, 318 ff. Syll. n. 16.

[2] Janssen, Geschichte II 106 f 488; III 191 ff; IV 87; VI 37 ff 226 f. Möhler, Symbolik 436 ff. Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter I (1868) 156 ff. Paulus, M. Butzer und die Gewissensfreiheit: Katholik 1891 II 44 ff. Schuster, Kepler 118 229.

richtige Vermittlung zwischen dem Grundsatz der Gewissensfreiheit und dem sittlichen Beruf der Obrigkeit, der ihr zuerkannten cura religionis, noch nicht zu finden gewußt hat und daher aus starken Widersprüchen auf diesem Gebiet nicht herausgekommen ist" (Köhler), oder daß damals die Gewissensfreiheit die Religionsfreiheit als notwendige Konsequenz noch keineswegs einschloß (Kolde). Die Renaissance entlastet ein neues religiöses Prinzip nicht!

Luther, Brenz, Butzer, Capito predigen die Vernichtung der Andersgläubigen. Der „milde" Melanchthon sucht diese Lehre zu verteidigen, so daß ihm 1530 Philipp von Hessen schreiben mußte: „Daß Campanus usw. böse Sekten einführten durch ihre Gedanken, ist mir leid, aber um ihrer Gedanken willen muß man die Unschuldigen nicht urteilen, denn sonst möchte gesagt werden, Luther hätte auch viel Übels verursacht, wie denn die Papisten sagen."[1] Sie gaben damit die Losung für die ganze Partei. Der Tübinger Senat erklärte sich gegen die Gregorianische Kalenderreform, weil der neue Kalender „offenbar zur Beförderung des abgöttischen päpstlichen Wesens gestellt", und „wir halten den Papst billig für einen greulichen beißenden Bärwolf". „Der Satan ist aus der christlichen Kirche ausgetrieben, den wollen wir durch seinen Statthalter, den Papst, nicht wieder einschleichen lassen." P. Curtius antwortet Kepler, welcher sich über die Intoleranz bei der Gegenreformation in Oberösterreich (1622 bis 1626) beklagte: „Wenn Gott uns nicht gnädig gewesen wäre, so hätten wir gewalttätigere andere Lehrer bekommen, die Türken, Tataren, welche eure Glaubensgenossen zu ihrer Gemeinschaft und Herrschaft aufgerufen haben."

Wir wollen einen unverfänglichen Zeugen dagegen anführen. Döllinger schreibt: „Auf protestantischer Seite machte schon die Theorie von der absoluten Kirchengewalt der weltlichen Mächte ein System der Duldung unmöglich. Historisch ist nichts unrichtiger als die Behauptung, die Reformation sei eine Bewegung für die Gewissensfreiheit gewesen. Gerade das Gegenteil ist wahr. Für sich selbst freilich haben Lutheraner und Calvinisten, ebenso wie alle Menschen aller Zeiten, Gewissensfreiheit begehrt, aber andern sie zu gewähren, fiel ihnen, wo sie die Stärkeren waren, nicht ein. Völlige Unterdrückung und Ausrottung der katholischen Kirche betrachteten alle Reformatoren als sich von selbst verstehend. Gleich im Beginne riefen sie die Fürsten und städtischen Gewalten auf, den Gottesdienst der alten Kirche zwangsweise abzuschaffen. In England, Irland, Schottland und Schweden ging man bis zur Anwendung der Todesstrafe

[1] Thieme, Luthers Testament 96. Realenzykl. II³ 250; III³ 381.

gegen Ausübung der katholischen Religion."[1] Würde man die Zahl der in diesen Ländern um des katholischen Glaubens willen Verfolgten authentisch zusammenstellen können, so würde sie die Zahl der Opfer, welche der Inquisition oft aus ganz weltlichen Ursachen zufielen, mindestens erreichen. Wenn Hase die Zahl dieser nach dem längst entlarvten Llorente angibt[2], obwohl er selbst beifügen muß, daß derselbe auf volle Glaubwürdigkeit keinen Anspruch machen könne, so muß wohl der Zweck das Mittel heiligen. Schon Bellarmin bemerkt, die Häretiker haben in den letzten 10—15 Jahren in Gallien und Flandrien mehr Katholiken getötet als die Inquisition in 100 Jahren.

35. Doch die Reformatoren haben diese Grundsätze aus der katholischen Kirche geerbt! Einen „Rest des Papismus" nannten die calvinistischen Prediger die Hinrichtung Servedes[3], eine „erbliche Belastung" nennen Moderne die Ketzer- und Hexenverfolgung. Aber mit welchem Rechte konnten sie dann das Banner der evangelischen Freiheit aufpflanzen? Diese war doch der einzige Grund für die Berechtigung ihres Auftretens gegen die alte ehrwürdige Kirche. Selbst der Kirche entlaufen, hätten sie doch am wenigsten Grund gehabt, die Strafe, gegen welche sie feierlich protestierten[4], über andere zu verhängen, den Zwang, welchen sie in der Kirche als eine unerträgliche Tyrannei bezeichneten, ohne weiteres andern aufzuerlegen! Der „mittelalterliche Einheitsgedanke" konnte doch bei denen nicht mitspielen, welche die Einheit zerrissen hatten. Für sie galt kein Ketzerrecht. Sie waren auch so weit entfernt, diese Einrichtung gleichsam nur als ein leidiges Erbstück mitzuschleppen, daß sie vielmehr die Berechtigung derselben

---

[1] Döllinger, Kirche und Kirchen 68 f. Vgl. Lechler, Deismus 59 f 143 f; Theol. Quartalschr. 1846, 10 ff; Janssen, Geschichte II 378 f; III 17 ff 50 ff 80 ff 106; IV 295 ff 334 ff; V 138 ff 464 ff 483 ff; Histor.-polit. Bl. 1890 I 278 ff; 1898 I 250 ff; Spillmann, Die englischen Märtyrer², 1900; Revue des Deux Mondes 1888 II 72 ff; N. Paulus, Die Straßburger Reformatoren und die Gewissensfreiheit, 1895; Beilage der Köln. Volks-Ztg 1904, Nr 2; Paulsen, Geschichte des gel. Unterrichts I 50 324; Die deutschen Universitäten, 1893, 28 ff.

[2] Ebenso noch Hoensbroech und Häckel; vgl. dagegen Schäfer, Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition I 32 f.

[3] Tschackert, Polemik 25. Köhler: Theol. Lit.-Ztg 1903, Nr 26, Sp. 718. Dagegen Stähelin: Realenzykl. III³ 675 751. Pilatus, Was ist Wahrheit? 117 ff; Jesuitismus, 1905, 131 ff. Paulus: Beilage der Köln. Volks-Ztg 1904, Nr 2.

[4] Luther, Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt worden, 1520. Bellarm., De verbo Dei 3, 3. Calv., Instit., praef. 1536. Bellarmin folgert daraus, daß man auch den katholischen Fürsten Deutschlands keinen Vorwurf machen dürfe, wenn sie die Todesstrafe anwenden. So auch Stagefyr, Schatzgeyer u. a. Realenzykl. XI³ 735.

theoretisch und praktisch zu erweisen suchten. Capito hat es als Recht und Pflicht der weltlichen Obrigkeit hingestellt, gegen Andersgläubige einzuschreiten. Jeder Fürst sei Haupt der Kirche in seinem Lande; vor seiner Gewalt des Schwertes müsse alles sich beugen, müsse die katholische Religion mit Zwang ausgerottet werden. Was nützt also die Ausflucht, äußere Handlung und Inneres des Gewissens zu unterscheiden? Gewöhnlich berief man sich auf das Gesetz Mosis über die Gotteslästerer[1] oder auf das Binden und Lösen im Neuen Testament.

Calvin, dem als dem hauptsächlichen Ankläger die Hinrichtung Servedes „mit der ganzen schauerlichen Art ihres Vollzuges" in erster Linie zur Last fällt, hat in seinem Buche gegen Servede die Bestrafung der Häretiker durch die weltliche Gewalt für erlaubt erklärt[2]. Und er begründet seine Forderung nicht anders, als es die alte Scholastik getan hatte, ja er berührt nicht einmal den Grundsatz, daß die Kirche nicht nach Blut dürste, kein Recht des Schwertes habe. Der Gedanke der Glaubensfreiheit wird als mit dem Wesen der christlichen Kirche unverträglich schroff abgewiesen. „Ich bitte euch", ruft er aus, „ist es recht, daß die Häretiker die Seelen morden, indem sie dieselben mit ihren Irrlehren vergiften, und daß man das Schwert hindere, welches nach dem Befehle Gottes ihre Leiber treffen soll?" Das Attentat gegen das von Gott eingesetzte Königtum scheint ihm die Todesstrafe gegen Häretiker vollständig zu rechtfertigen. Deshalb ratet er dem Magistrat, zum letzten Hilfsmittel zu greifen, um die Häretiker unschädlich zu machen. Castellio gilt als der erste, welcher absolute Glaubensfreiheit wollte, aber „mit dieser Forderung einsam auch in der protestantischen Kirche seines und der folgenden Jahrhunderte gestanden hat". Weil er den hingerichteten Servede verteidigte, wurde er von Calvin als ein auserwähltes Werk des Satans bezeichnet. Beza, der Freund Calvins, veröffentlichte zur Verteidigung Calvins 1554 die Schrift De haereticis civili magistratu puniendis, in welcher er gegen die Gewissensfreiheit eifert und die Bestrafung der Ketzer als ein Recht der weltlichen Obrigkeit verteidigt. Gentilis wurde 1566 in Bern, Sylvanus 1572 in Heidelberg hingerichtet.

Die einzelnen calvinistischen Landeskirchen scheuten sich auch nicht, in eigenen Schriften zu beweisen, daß die Obrigkeit gegen alle Irrlehrer, d. h. gegen alle Nichtcalvinisten, das Schwert zu führen berechtigt und

---

[1] Janssen a. a. O. IV 3 ff. Realenzykl. III[3] 660 676.

[2] Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra errores Serveti, ubi ostenditur haereticos iure gladii coercendos esse, 1554. Albert Thijm, Philipp von Marnix, 1882, 4 f 40 ff. Theol. Studien aus Württemberg 1888, 22 152.

verpflichtet sei[1]. „Könige und Staatsmänner, Theologen und Philosophen, alle waren einig, daß weder Katholiken noch irgend einer von der zur Herrschaft gelangten abweichenden Kirche oder Partei Duldung gewährt werden dürfe.“ Die erste calvinische Ethik (Dannäus 1577) ist für die Todesstrafe gegen Ketzer. „Die calvinistische Religion hat allenthalben, in England, in Holland, in Genf, ihre Blutgerüste ebenso gut aufgerichtet wie die Inquisition, und auch nicht ein einziges von den Verdiensten der katholischen“, sagt selbst Niebuhr. Die Grausamkeit der Strafen und das Inquisitionsverfahren waren auch für damalige Begriffe oft empörend. Zahlreiche Foltern und Hinrichtungen fanden statt. In Nordamerika wurde das von dem katholischen Lord Baltimore kolonisierte Maryland (1634) der Hort der Gewissensfreiheit und der religiösen Toleranz. Im Jahre 1649 erließ die Generalversammlung die erste Toleranzakte in Amerika, obwohl 1644 die Katholiken von den Puritanern vergewaltigt worden waren und auch ausgeschlossen blieben. In England stellte zuerst Locke (1669) vom Standpunkte des Deismus aus den Grundsatz auf, daß die Religion nicht eine Sache des Staates, sondern der Gemeinden sein sollte. Damit war aber nur das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche ausgesprochen. Es ist mindestens einseitig, wenn behauptet wird, die moderne Anschauung und Forderung der vollen Glaubens- und Gewissensfreiheit des einzelnen habe ihre Wurzeln nicht in der lutherischen Auffassung des Verhältnisses von Kirche und Staat, sondern vorzüglich im Calvinismus, wie er sich besonders in den amerikanischen Staaten entwickelte[2]. Die allgemeinen Kulturverhältnisse, nicht Calvinismus oder Luthertum brachten die praktische, nicht die dogmatische Toleranz. In Genf wurde 1903 Servede ein Denkmal gesetzt, was den Umschwung der Zeiten und Menschen beleuchtete.

36. Ein den Katholiken durchaus nicht freundlich gesinnter protestantischer Schriftsteller schreibt über Luther: „Seine Aufstellungen über die Notwendigkeit des weltlichen Zwanges in Glaubenssachen, sein Kirchen-

[1] Döllinger, Kirche und Kirchen 154. Niebuhr, Nachgelassene Schriften, 1842, 123. Alb. Thijm, Philipp von Marnix, 1882, 52. Histor.-polit. Bl. 1888 I 251 ff; 1892 II 817 ff; 1898 I 396; 1902 I 176 ff. Lämmer, Institutionen des katholischen Kirchenrechts, 1886, 293 ff. Katholik 1891 II 201 ff; 1897 I 460 ff. Realenzykl. III³ 665 ff 751. Pilatus, Was ist Wahrheit? 134 ff. Köhler, Reformation und Ketzergericht, 1901. Baudrillart, L'église catholique, la renaissance, le protestantisme³, 1904, 259 ff.

[2] Rieker, Staat und Kirche nach lutherischer, reformierter, moderner Anschauung: Histor. Vierteljahresschr. 1898, 370 ff. Sanford H. Cobb, The rise of religion liberty in America, 1902; The cath. University Bulletin 1903, 61 ff. Realenzykl. XIV³ 170.

begriff und selbst seine Ideen vom geistlichen Stande schienen nur ein Wiederaufleben der Erinnerungen zu sein, die aus einer früheren Periode seines Lebens auf dem Grunde seiner Seele ruhten."[1] Luther habe mit Bezug auf die Ketzerstrafen wesentlich dieselben Anschauungen vorgetragen, von welchen auch die Gegenpartei ausging und welche in der ganzen herkömmlichen Theorie und Praxis herrschten. „Wenn die ‚Brüder' aber die Hoffnung gehegt hatten, daß in dieser neuen Kirche die alten Gemeinden wenigstens zu einer gewissen Duldung gelangen würden, so sollten sie bald eines andern belehrt werden. Waren sie unter den römischen Inquisitoren mit Ruten gezüchtigt worden, so sollten sie jetzt mit Skorpionen gezüchtigt werden, und das Blut der Armen floß wie Wasserbäche." Selbst Melanchthon verlangte den Tod der Wiedertäufer. Pfleiderer nennt sie die „schnöde verkannten Märtyrer der siegreichen Reformation".

Seb. Franck († 1542), der katholischer Priester, streng lutherischer Prediger und zuletzt mystischer Spiritualist war, bemerkt, die Prophetie vom Teufel und seinem Reich sei nicht im Papst völlig erfüllt. „Der Papst muß nun in allen Spielen sein und das Gelage bezahlen, als ob er den Braten allein aufgegessen hätte, der hat es nun allzumal getan und ist allein der Teufel." Ebenso donnert er gegen die Unduldsamkeit der Reformatoren. „Niemand kann mit ihnen übereinkommen, es sei denn, daß er ihnen ganz und gar recht gebe." Widerspruch können sie nicht ertragen und rufen sofort: Mord, Ketzer, Schwärmer. Wer sie tadelt, lästert Gott, sie haben ja Gottes Wort. Ehe sie einen Schwärmer sehen, riechen sie ihn über drei Straßen her, da er ihnen zu nahe ist, und sie wünschen ihn an den Galgen und sind ihm so giftig feind, daß sie ihn ohne Schandnamen nicht nennen können. Der Teufel hat sein Reich unter dem Papst, Luther, Zwinglius, Wiedertäufern usw. Was hilft es zu wissen, daß der Papst ein Bube ist, wenn wir nicht besser sind?[2]

37. Weder für den Anfang noch für die spätere Zeit kann man die Furcht als Motiv gelten lassen, denn die Reformatoren fanden bei den weltlichen Fürsten hinlänglich Schutz. „Vielmehr lag (später, besonders seit 1552) der Grund für die entschiedene Festhaltung des Glaubenszwanges in dem Umstande, daß diese Doktrin mit dem ganzen Gebäude des Lehrsystems aufs engste verknüpft war, und daß man gezwungen war, entweder das ganze Lehrgebäude mit den Ketzerstrafen

---

[1] Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt, 1885, 361 f 446 f 460 f. Harnack, Dogmengesch. III² 738 ff. Pfleiderer, Entwicklung 383. Katholik 1893 II 128 ff; 1897 I 5 6. Realenzykl. XIII³ 56 f 442 ff. Guizot bei Newman, Entwicklung 463 f.

[2] Hegler, Geist und Schrift bei Seb. Franck, 1882, 101 ff.

beizubehalten oder aber dasselbe Gebäude durch Aufgeben dieses Punktes in seinem innersten Grunde zu erschüttern. Und so liegt die Sache noch heute. Mit der Leugnung des Glaubenszwanges ist in das System eine Bresche gelegt, welche früher oder später den Einsturz des Ganzen mit Sicherheit nach sich ziehen wird." Es trifft durchaus nicht zu, daß die Protestanten im Widerspruche mit dem Wesen ihrer Kirche einst so gehandelt, „als achteten sie diese in ihrer vergänglichen Erscheinung für unfehlbar und alleinseligmachend", während der Katholik folgerecht in diesem Glauben handelt (Hase), denn die Reformatoren müssen doch ihr strikte angewandtes Prinzip gekannt haben. War das Prinzip für damals geschichtlich berechtigt und hat es in vielen Gegenden fast jahrhundertelang zahlreiche Opfer verlangt, so kann es nicht äußerlich und mißverständlich mit dem Wesen des Glaubens verbunden gewesen sein. Es ist auch nur aufgegeben worden, als es nicht mehr durchgeführt werden konnte, äußerlich auf dem Westfälischen Frieden, prinzipiell vom großen Kurfürsten.

Hase findet „einige Entschuldigung in den revolutionären Bestrebungen des damaligen Anabaptismus, welche mit dem Bauernaufstande zusammenhingen und endlich in dem Greuelreiche zu Münster alle soziale Ordnung bedrohend zum Ausbruche kamen"; er vergißt aber zu bemerken, daß auch Luther sich gegen die kirchliche und kaiserliche Autorität empörte und durchaus nicht ganz unschuldig war an der Störung der sozialen Ordnung durch den Bauernaufstand. Indem er aber nach dem Ausbruche desselben gegen die „bäuerlichen und städtischen Demokraten" Partei nahm[1], hat er die Wiedertäufer wenigstens zur Verbindung mit den anarchistischen Parteien gereizt. „Ich Martin Luther habe im Aufruhr alle Bauern erschlagen, denn ich habe sie heißen totschlagen; all ihr Blut ist auf meinem Hals, aber ich weise es auf unsern Herrn Gott, der hat mir das zu reden befohlen." Die Protestanten rühmen sich, daß ihre Kirche die Kirche des Protestes sei „wider kreatürliche Autorität" und schriftgemäßer Ordnung des Gemeinschaftslebens"[2]. Haben die Anabaptisten von ihrem Standpunkt aus nicht das Recht zu einem ähnlichen Proteste gehabt? Auch die Bauern beriefen sich auf das göttliche Recht, wie es ihnen das „lautere Evangelium" überliefert habe[3]. Es wird den Katholiken schwer

---

[1] Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt, 1885, 398. Janssen, Geschichte II 409 ff; III 97 ff. Die Verteidigung Dorners (Geschichte der protest. Theol. 132 f) ist recht schwach.

[2] Schmidt: Studien und Kritiken 1887, 624. Hase, Polemik 55. Kahl, Parität 19 ff. Guizot, Histoire II 113 ff 120 ff.

[3] Baumann, Die zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern 1525, 1896; Tischreden 194 (Reclam). Realenzykl. II[3] 451: Luther erließ seine furchtbare

verübelt, wenn sie den Protestantismus als „einen Akt der Rebellion gegen die Autorität der Kirche“ bezeichnen; aber ist der willkürliche „Protest“ etwas anderes? Von seinem Standpunkte aus weiß freilich jeder eine Berechtigung zu finden. Bei welcher Häresie war dies anders?

Offenherziger ist Guizot. Er beginnt seinen Vortrag über die Reformation, indem er bemerkt, er werde das Wort Reform stets als gleichbedeutend mit religiöser Revolution gebrauchen. Wenn er aber weder die Ansicht der Gegner, daß persönliche und egoistische Interessen, noch die der Freunde, daß die Mißbräuche der Kirche die Veranlassung gewesen seien, anerkennt, sondern das Streben nach Befreiung des Geistes von der Autorität als das unbewußte Motiv darstellt, so verwechselt er eine sehr spät eintretende Folge mit der unmittelbaren Wirkung. Denn diese bestand nur im Wechsel der Autorität, nicht im Abschütteln derselben. In seiner Begründung gibt er dies auch vollständig zu. Ebenso erklärt er ungescheut, daß für ihn das Frankreich von 1789 eine legitime Tochter der Reformation sei, so gut als das England von 1688, d. h. beide Revolutionen sind nach ihm Erscheinungen derselben Insurrektion, die es zuerst auf den Sturz der geistlichen Herrschaft über den Menschengeist abgesehen hatte[1].

38. Auch der Protestantismus hat also Grund, an das „mildere Gefühl“ zu erinnern, an das „Christentum, welches doch auch im Katholizismus mächtig ist“, das „im stillen immer dagegen protestiert hat“[2]. Die katholische Kirche hat vom Anfang an zu unterscheiden gewußt und nicht die Strafe um ihrer selbst, sondern um des Heiles willen verhängt.

Schrift: „Wider die mordischen und raubischen Rotten der Bauern“, in der er die Obrigkeiten aufruft, die „Höllenbrände“ und „Teufelsglieder“ auszurotten. Das wäre auch ohne sein Zutun geschehen, aber für ihn war es ein Verhängnis, daß er in diesem grauenhaften Kampf durch die Verhältnisse und seinen Standpunkt genötigt wurde, so harte, ja entsetzliche Worte zu sprechen. Eck bemerkt (Theol. Lit.-Ztg 1898, Nr 18, Sp. 491) gegen Braasch (M. Luthers Stellung zum Sozialismus, 1897): „Aber hat er an Luthers Verhalten im Bauernkrieg wirklich gar nichts auszusetzen? Ist es ganz in der Ordnung, daß Luther Schwarmgeister und Bauern immer so eng aneinander rückt? . . . Endlich, mag Luthers Reden 1525 noch so gerechtfertigt erscheinen, gilt dasselbe von seinem Schweigen nach 1526?“ Dadurch erledigt sich auch, was Rönneke (Pius IX. und der Syllabus, 1891, 13) gegen Pius IX. und Leo XIII. (Enzykl. vom 28. Dezember 1878) sagt. Zur Gegenreformation und zum Westfälischen Frieden, gegen dessen Rechtsverletzungen, aber nicht gegen den Frieden an sich, Innozenz X. protestierte, vgl. Ehrhard, Katholizismus 172; Themistor, Die Bildung und Erziehung der Geistlichen³, 1904, 272 f; Funk, Kirchengesch.⁴, 1902, 459.

[1] Rieß, Der moderne Staat und die christliche Schule, 1868, 102.

[2] Hase a. a. O. 50; Werke X 46. Baur, Dogmengesch. III 304 f. Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen 75 81 137 ff 153 f 378.

Ist die Lehre, daß auch außerhalb der katholischen Kirche ein gültige Taufe vollzogen werden könne, also auch in ketzerischen Genossenschaften Vergebung der Sünden und Mitteilung göttlicher Gnade bewirkt werde, eine Inkonsequenz gegen das „Monopol des Seligmachens", so reicht dieselbe so weit hinauf als die Kirche. Ist die Exkommunikation, „dem katholischen Glauben nach eine Ausschließung aus der alleinseligmachenden Kirche, eine Übergebung der ausgestoßenen Seele an den Satan", nicht unwiederbringlich, weil der Fluch zurückgenommen werden kann, so ist dies keine „mildernde Auslegung", sondern eine Nachahmung des Apostels! Folglich konnten es nur die geschichtlichen, die sozialpolitischen Verhältnisse bewirken, daß die Kirche später gegen die Häretiker strenger verfahren ist. Jedenfalls ist sie ebenso befugt, sich das Benefiz des „geschichtlich berechtigten Prinzips" zu wahren, als der Protestantismus, und die Ausschreitungen, Mißbräuche und Grausamkeiten den Zeiten und Menschen zur Last zu legen. Werden auch alte Gesetze und Anschauungen länger fortgeschleppt, als gut ist, oder überhaupt nicht formell aufgehoben, so ist doch die Kirche längst tatsächlich darüber hinweggeschritten.

Übrigens hat die Kirche für alle außerhalb ihrer Gemeinschaft Befindlichen nur den einen Wunsch, sie möchten nach bestem Wissen und Gewissen der Wahrheit nachstreben und das Gute vollbringen. Der Herr selbst, welcher mit großer Geduld und Langmut im Jüngerkreise einen Judas duldete und die Juden und Ungläubigen zu gewinnen suchte, ist ihr Vorbild[1]. Sie folgt der Maxime des hl. Augustinus: „Liebet die Menschen, tötet die Irrtümer", indem sie am Karfreitag für alle Menschen, für alle Stände, aber auch für die Ungläubigen und Juden, für die Häretiker und Schismatiker zu dem Gekreuzigten betet, daß Gott sie zur Erkenntnis seiner vollen Wahrheit zurückführen möge[2]. Dogmatisch muß jede Religion, welche von ihrer Wahrheit vollständig überzeugt ist, exklusiv und intolerant sein[3], praktisch hindert aber schon die Nächstenliebe an der Ausübung der Intoleranz. Daher ist es falsch, daß es nur einen Weg gebe, Religion und Toleranz zu vereinigen, d. i. die Anerkennung der bloß relativen Wahrheit jeder bestimmten religiösen Weltanschauung. In der christlichen Weltanschauung müssen alle gläubigen Christen eine absolute Religion anerkennen. Eigentümlich ist es, daß gerade diejenigen, welche die religiöse Freiheit am lautesten preisen, gegen die katholische

---

[1] Cypr., De dono pat. 6. Aug., Sermo 49, 8. Chrys., De anath. 4.

[2] Cat. rom. 4, 5, 1. Dublanchy, De axiomate: Extra ecclesiam nulla salus, 1895.

[3] Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode 79 222 228.

Kirche bzw. gegen den Ultramontanismus und Jesuitismus am stärksten nach der Staatsgewalt rufen. Indem sie den politischen Katholizismus verurteilen, rufen sie selbst die Politik gegen die Religion auf[1].

39. Für die Beurteilung des Verhältnisses beider Konfessionen zu unserer Frage will ich, ohne Kritik, die aus dem Vorhergehenden leicht zu ergänzen ist, einem bekannten modernen Theologen das Wort geben: „Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen.“[2] Die römische Kirche ist nicht nur religiöse Gemeinschaft, sondern ein Staat, und zwar die Fortsetzung des alten römischen Weltreiches, ja dieses Reich selbst mit demselben politisch-juristisch-religiösen Geiste. Sie ist sodann eine Schule und eine Versicherungsanstalt. Sie hat aber auch das Evangelium noch in ihrer Mitte. Wir können von ihr lernen Geduld, lernen, daß niemals die Verfassungsreformen, sondern stets die lebendigen Personen einen Aufschwung bewirkt und einen Fortschritt herbeigeführt haben, lernen den Gedanken der Katholizität. Vom inneren Leben können wir an ihr lernen die Anbetung, das Opfer, Verbindung von Buße und Vergebung, das Mönchtum.

Was wir nicht lernen sollen: Reaktion gegen Kultur und Erkenntnis, blinde Unterwerfung, fides implicita. Und noch ein Drittes: Nur äußerlich angeeignete Ideale machen fanatisch, und eine Kirche, die auch ein Staat sein will, braucht den Egoismus und Fanatismus der Staaten. Wir aber können diesen Fanatismus nicht brauchen; er ist ein fremdes Gewächs auf unserem Boden; wenn es richtig ist, daß das evangelische Christentum die höchste Stufe in der Ausbildung des Christentums ist, so haben wir diesen unsern Standpunkt dadurch zu bezeugen, daß wir die unteren Stufen in ihrer Bildung verstehen und tolerant sind. Toleranz ist freilich schon ein schlimmes Wort, vielmehr Anerkennung, Liebe. Die Geschichte der katholischen Kirche bis zum 16. Jahrhundert ist unsere Geschichte. Aber ihre Waffen haben wir niedergelegt, als wir sie verließen, und trat das am Anfang auch nicht zu Tage, so muß es heute jedem offenbar sein.

Ritschl[3] war protestantischer, d. h. antikatholischer Theolog von einer Schärfe und Entschiedenheit, wie wir solche seit Flacius, Chemnitz und den Tagen der altprotestantischen Orthodoxie nicht mehr erlebt haben. Hier

---

[1] Vgl. gegen Wahrendorp und Hoensbroech Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube, 1898, 58.

[2] Harnack, Christliche Welt, 1891, Nr 12; Reden und Aufsätze II (1904) 249 ff 353 ff. Tschackert, Polemik 186. Dagegen Weiß (Apologie V² 183 ff), ausgehend von der Lehre der Reformatoren über die guten Werke.

[3] Harnack, Reden und Aufsätze II 249 ff 353 ff.

liegt das eigentliche Geheimnis seiner Eigenart, Anziehungskraft und Größe. Sein Kampf gegen den Pietismus war nichts anderes als ein Kampf gegen den Katholizismus, und er führte diesen Kampf so energisch, weil er der Überzeugung lebte, daß nicht weniger als der ganze Protestantismus auf dem Spiele stehe. Der reformatorische Kampf müsse fortgesetzt werden, um in der evangelischen Kirche die Haltung, Stimmung und Gesinnung zur Herrschaft zu bringen, die ihm die evangelische schien und die der katholischen entgegengesetzt sei. Ritschl hatte vor dem Katholizismus, seiner Weite, Stärke, seiner in der Autorität gegebenen Einheitlichkeit und der Eigenart seiner Frömmigkeit den höchsten Respekt, aber er war überzeugt, daß der Protestantismus nur zu sich selber komme und sich behaupten werde, wenn er alles Katholische überwunden. In der Richtung, welche Ritschl gewiesen, liege die Zukunft des Protestantismus, nur sei die scharfe Antithese gegen die katholische Frömmigkeit und der Versuch, die evangelisch-protestantische Frömmigkeit gegenüber der katholischen zu formulieren, und die von Ritschl gewählte Form nicht haltbar.

Es ist wohl wahr, wenn Tschackert sagt, daß die Glaubens-, Gewissens- und Denkfreiheit es ist, welche die moderne Welt beherrscht, aber es ist unrichtig, daß dies die in Gott wurzelnde Persönlichkeit des Protestantismus ist, vielmehr ist es die Kantsche Autonomie der Vernunft und der von Gott abgewandte Rationalismus und Naturalismus. Nur wer keine Autorität anerkennt, kann von der „römischen Kirche sagen, daß sie für die sittliche Persönlichkeit Sklaverei unter Priesterjoch fordert, die Glaubens- und Gewissensfreiheit in den Kerker der Inquisition begraben hat und das Denken an den Mönchsverstand des 13. Jahrhunderts bindet“.

§ 10.

Die Heiligkeit der Kirche.

Die Heiligkeit ist ein Merkmal der wahren Kirche. Diese ist heilig, weil sie die wahre Lehre und echten Gnadenmittel besitzt. — Die Väter darüber. — Die heiligmachenden Gnadenmittel. — Konstantin. Leo. — Die sieben Sakramente und das heilige Meßopfer. — Der römische Katechismus über die Kongruenz der Siebenzahl. — Goethe. — Einwirkung der äußeren Gottesverehrung auf das innere, sittliche Leben. — Ein heiliges Leben wird von Christus und den Aposteln gefordert, von der Kirche verlangt. Schilderungen des christlichen Tugendlebens bei den Vätern. — Die evangelischen Räte. — Die Schattenseiten im Leben der alten Christen. — Das Mittelalter. — Die Reformation. — Mönchtum und Aszese. Die Rechtfertigung durch den Glauben allein. — Die Synode von Trient. — Äußere und innere Heiligkeit. — Statistik. — Die Wunder. — Die streitende und die triumphierende Kirche. — Das Fegfeuer.

I. Begriff der Heiligkeit der Kirche.

1. Die Heiligkeit[1] wird nach dem Vorgange des Apostels Paulus im Epheserbriefe seit ältester Zeit als ein Merkmal der wahren Kirche angeführt. Der Herr selbst hat seine Kirche geheiligt, daß sie ohne Makel und Runzeln sei. Diese Heiligkeit muß daher ein Erkennungszeichen derselben sein. Das apostolische Symbolum hatte ursprünglich und noch im 5. Jahrhundert nur sanctam ecclesiam. Ignatius, Tertullian, Cyprian[2] u. a. legen der Einzelkirche und der Gesamtkirche dieses Merkmal bei. Als solches kann aber nur die Heiligkeit gelten, welche mehr nach außen tritt und von denen erkannt werden kann, welche draußen stehen, damit sie den Vater im Himmel loben. Denn darüber herrscht kein Zweifel unter den verschiedenen Konfessionen[3], daß die christliche Kirche vermöge ihres Ursprunges aus Gott, ihres Zweckes für die Heiligung der Menschheit, ihrer Lehre und Gnadenmittel, ihrer Leitung durch den Heiligen Geist als eine heilige, als die heilige Kirche zu betrachten ist. Die Heiligung und Heiligkeit war der Zweck der Sendung Christi (Jo 10, 36; 17, 17) und seines Reiches (Mt 5, 48; 6, 9). Christus heiligt die Gemeinde durch das Wasserbad im Wort (Eph 5, 26) vermittelst des Heiligen Geistes (6, 17), welcher ihm unterworfen ist (2 Kor 3, 18) und in der Liebe mit Christus in die Herzen einzieht (Röm 8, 9 f. 1 Kor 6, 11). Christus lebt als Haupt der Kirche, indem er allen durch Vermittlung des Heiligen Geistes die Gnade mitteilt[4]. Ein heiliges Leben in Christus ist die Aufgabe der Gläubigen (Röm 6, 19. 1 Thess 4, 3 7. Eph 4, 22 ff). Waren die Christen durch die Liebesgemeinschaft zu einer Brudergemeinde verbunden, so waren sie als Glieder der Kirche Gottes und als Geheiligte durch den Heiligen Geist die Heiligen (1 Kor 1, 2. 2 Kor 1, 1. Eph 1, 1. Kol 1, 2), die aus der Welt Ausgesonderten (Apg 9, 13 41). Der Streit beginnt erst, wenn es sich darum handelt, welche Kirche sich dieser Vorzüge besonders zu erfreuen habe und woran dieselben zu erkennen seien.

Dieser Streit bestand für die alte Zeit nur insoweit, als einzelne Sekten die Kirche bekämpften und insbesondere, wie die Montanisten,

[1] Kagerer, Die Heiligkeit der Kirche, 1859. Issel, Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament, 1887. Mittermüller, Heiligkeit der Kirche: Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 1889, 175 ff.

[2] Ignat., Ad Trall. init. Tert., Adv. Marc. 5, 4 12. Cypr., Ep. 68, 7. Pseudo-Cypr., De mont. Sina 9.

[3] Vgl. Möhler, Symbolik 424 f; Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 38 f.

[4] Oberdoerffer, De inhabitatione Spiritus s. in animabus iustorum, 1890, 9 ff 56.

Novatianer, Donatisten u. a., für sich die ausschließliche Heiligkeit in Anspruch nahmen. Den göttlichen Ursprung für ihre Einrichtung suchten sie dann dadurch zu erweisen, daß sie als Kirche des Heiligen Geistes gelten wollten oder die katholische Kirche des Abfalls von der ursprünglichen Strenge und Heiligkeit bezichtigten. Sie faßten das Wort „Heilige", „Geheiligte", „Gemeinschaft der Heiligen"[1] im subjektiven Sinne und behaupteten, daß nur wirkliche Heilige Mitglieder der Kirche sein, nur Heilige die Gnadenmittel der Kirche spenden können. Die Väter haben, so sehr sie die Pflicht der Heiligkeit für die Christen eingeschärft haben, doch nie diesen extremen Begriff der Heiligkeit der Kirche befürwortet. Wohl trat ursprünglich (Irenäus, Hermas, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Hippolytus) die persönliche Heiligkeit mehr in den Vordergrund, aber die Beziehung zum Heiligen Geist in der Kirche wurde stets festgehalten[2]. Die „Gemeinschaft der Heiligen" wurde nicht erst durch Cyprian zu einer „Institution, aus welcher die Gemeinschaft der Heiligen hervorgeht"[3]. Die Heils- und Gnadenanstalt Augustins ist nicht neu, sondern so alt wie die Kirche. Die Entwicklung bestand nur darin, daß infolge der häretischen und schismatischen Gegensätze die Bedeutung der Kirche für die Heiligung der Glieder nachdrücklicher betont wurde. Die Väter haben nicht erst seit Kalixt (220) das Unkraut bemerkt, aber die weite Verbreitung der Kirche stimmte sie zur Milde. Dennoch haben sie in der Kirche die Heiligkeit gefunden, weil dieselbe die wahre Lehre und alle von Christus eingesetzten Gnadenmittel besitzt, Tempel Gottes und des Heiligen Geistes ist und stets in den Heiligen ihre Kraft offenbart[4]. Die griechischen Katechismen erklären die Kirche heilig nach ihrem Ursprung, Zweck und Mittel.

---

[1] Zuerst von Faustus von Reji als Bestandteil des apostolischen Symbolums genannt. Auch in der Erklärung des Symbolums des Nicetas (400), wahrscheinlich aus Cyrill von Jerusalem. Realenzykl. I³ 754; VI³ 504. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, 1900.

[2] Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes, 1885, 315 ff 512 ff. Harnack, Dogmengesch. I² 329 ff. Reuter, Augustinische Studien 30. Hippolyt, Danielkommentar 1, 17: „Was nun ist die Kirche? Die heilige Versammlung der in Gerechtigkeit Lebenden. Denn die Einmütigkeit, welche der Weg der Heiligen zur Gemeinschaft, dies ist die Kirche, das geistliche Haus Gottes, auf Christus wie gegen Osten gepflanzt." Kirsch a. a. O. 43. Harnack, Mission 290.

[3] Harnack, Dogmengesch. III² 370 f 373; vgl. I² 354 367 ff; III³ 36. Schmidt, Symbolik 106 124 ff. Vgl. dagegen Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, 1893, 505 ff 601 ff. Theol. Quartalschrift 1893, 573. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 344 ff.

[4] Vgl. Catech. rom. 1, 10, 13.

2. Origenes erkennt den Unterschied zwischen Kirche und Synagoge darin, daß die „eigentliche Kirche kein Makel, keine Runzel oder etwas dergleichen hat, sondern heilig und tadellos ist“[1]. Daher finden die Sünder und Heiden keine Aufnahme, ohne daß sie geheiligt würden, wenn „das zehnte Menschenalter voll und die Zeit erfüllt ist“ (Dt 23, 3). „Die Synagoge dagegen ist von einem Hauptmanne erbaut in den Zeiten vor der Ankunft Jesu, als über ihn noch nicht das Zeugnis war abgelegt, er habe einen so großen Glauben, wie ihn der Sohn Gottes selbst in Israel nicht gefunden.“ Der hl. Cyprian dankt Gott dem Vater, und seinem Gesalbten, unserem Herrn, Gott und Heiland, auf das innigste, weil durch die Rückkehr der Bekenner in Rom zur katholischen Kirche „die Kirche derart in göttlichen Schutz genommen wird, daß ihre Einheit und Heiligkeit nicht in einem fort und auch nicht durch und durch von dem Starrsinne und der Abtrünnigkeit der verkommenen Häretiker angesteckt wird“. Die Bekenner haben „den Irrtum abgelegt, den schismatischen, ja häretischen Wahn verlassen“ und haben „in gesundem Glauben die Wohnung der Wahrheit und Einheit wieder betreten“[2].

Der hl. Athanasius erklärt den Fluß, welcher die Stadt Gottes erfreut (Ps 45, 5), von dem Worte des Evangeliums, das die Kirche erfreut. „Geheiligt hat sein Zelt der Allerhöchste.“ „Denn heilig ist er, da er im Heiligen ruht und im Heiligen wohnt, d. h. in der Kirche.“ Die heiligen Apostel und Evangelisten nennt er Ströme (Ps 92, 3), weil sie die Kirche Gottes mit „geistigen Gewässern erfreuten“ (Jo 7, 38). „Die Kirche zeigt ihre Herrlichkeit“, bemerkt Ephräm, „offen erwirbt ihre Schönheit sich Ruhm. Sie hat keinen Flecken, den sie verhüllen, keinen Makel, den sie verbergen müßte. Denn gleich einem Lichte strahlt offen ihre Lehre.“ Ambrosius bezieht die Niniviten und die Königin des Ostens auf die Kirche (Eph 5, 32). Diese besteht aus zwei Dingen, nämlich daß man entweder nicht zu sündigen wisse oder aufhöre zu sündigen. Denn die Buße beseitigt das Vergehen, die Weisheit bewahrt davor. Rufin sieht im Gegensatz zu den Gemeinschaften der Häretiker, deren Kirchen nicht frei von dem Makel oder der Runzel der Treulosigkeit sind, die Heiligkeit der Kirche im unverfälschten Glauben.

3. Neben der heiligenden Wahrheit, welche bloß in der katholischen Kirche zu finden ist, bilden die heiligmachenden Gnaden-

---

[1] De orat. 20.

[2] Ep. 51, 1; De un. 6. Ephr., C. haer. 31, 1. Ambros., In Luc. 7, 96. Rufin., Symb. 35. Vgl. auch Möhler, Einheit 105 ff; Kattenbusch, Konfessionskunde I 457 ff.

mittel einen Vorzug der heiligen katholischen Kirche. Wer sie verläßt, der verläßt den Quell des lebendigen Wassers und gräbt sich durchlöcherte Zisternen, welche das Wasser nicht halten. „Der Herr ruft, daß, wer dürstet, zu ihm kommen und trinken möge von den Strömen lebendigen Wassers, die aus seinem Leibe geflossen sind. Wohin soll jener kommen, welchen dürstet? Zu den Ketzern, wo es ganz und gar keinen Quell und Fluß lebendigen Wassers gibt, oder zur Kirche, welche eine ist, und auf einen, der auch die Schlüssel des Herrn empfangen hat, durch sein Wort gegründet ist? Diese ist die eine, welche alle Gewalt ihres Herrn und Bräutigams innehat und besitzt." „Das echte und heilsame und heilige Wasser der Kirche kann nicht verdorben und verfälscht werden, so wie auch die Kirche unverdorben und rein und keusch ist. Wenn die Häretiker der Kirche ergeben und in der Kirche befindlich sind, so können sie auch von ihrer Taufe und ihren übrigen geistlichen Gütern Gebrauch machen. Wenn sie aber nicht in der Kirche sind, ja sogar gegen die Kirche handeln, wie können sie dann mit der Taufe der Kirche taufen?"[1] Es wurde hier immer so beobachtet, „daß wir nur eine Kirche kannten und nur die Taufe der heiligen Kirche für heilig hielten".

So argumentierte der hl. Cyprian, indem er zwar nicht die Heiligkeit aller Glieder der Kirche zu ihrem Bestande für notwendig hielt, aber nur in der Kirche den Heiligen Geist anerkannte, welcher in der Taufe mitgeteilt werde. Was einer nicht habe, das könne er auch nicht mitteilen. Dieser Grundgedanke, daß nur in der Kirche die volle Heiligung und die reiche Gabe des Heiligen Geistes erlangt werden könne, wurde auch vom hl. Augustinus festgehalten und zum Gemeingut der katholischen Lehre. Aus der Anerkennung der Taufe bei den Häretikern folgt nicht, wie Cyprian folgert, daß alle Gnadengaben außerhalb der Kirche empfangen werden können[2]. Wer durch die Taufe geheiligt ist, der ist ein Tempel Gottes, des Heiligen Geistes, aber doch nur, wenn er den wahren Glauben in der katholischen Kirche besitzt; denn wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden. Die häretische Taufe vermag wohl den Charakter zu verleihen, aber nicht die volle Gnade. Denn diese wird bloß denen zu teil, welche in der Gemeinschaft der Liebe verharren. Der Geist der Liebe ist aber nur in der katholischen Kirche. Hat Augustinus

---

[1] Cypr., Ep. 73, 11; 75, 19. Vgl. Zeno, Tract. 2, 77.

[2] Der, welcher bei der Taufe nicht den rechten Glauben hatte, braucht nicht wiedergetauft zu werden, quia illa sanctitas sacramenti verbis evangelicis consecrata super eum integra manebat, sicut eam traditam acceperat. De bapt. 3, 14, 19. Optat., De schism. 2, 1: Ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur.

gegen die Donatisten durch die Unterscheidung zwischen Gnade und Charakter die heiligende Wirkung nur in der Kirche verteidigt, um das Merkmal der Heiligkeit der Kirche, „welches anders gar nicht mehr sicher zu verteidigen war, an der objektiven Heiligkeit der Sakramente nachzuweisen“ [1], so ging er eben von den Verheißungen des Herrn für seine Kirche aus. Augustinus zeigt aber auch, daß die Kirche stets heilige Glieder erzeugt und die Heiligkeit befördert [2]. Eine Anerkennung des Glaubens trotz der Heiligkeit der Sakramente ist weder bei ihm noch bei Optatus eine „evangelische Spur“, sondern die stets selbstverständliche Voraussetzung in der alten Kirche. Von einer Herabsetzung der Ansprüche an das Leben der Glieder der Kirche ist bei diesen Heiligen gewiß nicht die Rede, wenn sie auch den vielfach heuchlerischen Rigorismus der Donatisten abwiesen.

4. Eusebius läßt den Kaiser Konstantin in seiner Rede „an die Versammlung der Heiligen“, welche er der Kirche widmete [3], von der Umwandlung der heidnischen Lasterhaftigkeit durch die Erlösung in Jesus Christus sagen: „Als er den ganzen Erdkreis mit den Tugenden der keuschen Sittsamkeit und der Weisheit und Mäßigung geziert hatte und in seines Vaters Wohnung wieder zurückgekehrt war, gründete er (auf Erden) seine Kirche als einen heiligen Tempel der Tugend, der ewig und stets rein fortbestehen und in welchem dem höchsten Gotte, seinem Vater, das Opfer der Andacht sowie auch ihm selbst die gebührende Anbetung dargebracht werden sollte.“ Er redet die Kirche an als „Beschützerin des zarten und unerfahrenen Alters“, die nur die Wahrheit, nur die Milde pflegt, aus deren nie versiegender Quelle die Wasser des ewigen Lebens strömen. „Deinem Hause ziemt Heiligkeit“, wendet der hl. Athanasius auf die Kirche an (Ps 92, 5). „Sein Haus ist die Kirche. Es ziemt ihr aber wohl, daß sie heilig sei, da der in ihr wohnt, der allein heilig ist. Wenn aber das geschehen ist, wird sie unendliche Heiligkeit erlangen und genießen.“ „Seine Heiligung ist die Kirche, die heilig und herrlich ist. Denn erhaben ist der Schmuck der Kirche“ (Ps 95, 6).

---

[1] Harnack, Dogmengesch. III 41 43 146. Dorner, Augustinus, 1873, 253 281 f.

[2] Harnack a. a. O. III 132 ff. Specht, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus 288 ff. Schanz, Sakramentenlehre 119 ff 168 ff; Die Kirche und die Sakramente: Theol. Quartalschr. 1891, 3 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 267 ff.

[3] Eus., Vita Const. 5, 1; vgl. 4, 32. Cyr. Hier., Cat. 18, 25 26. Chrys., Hom. in II ep. ad Tim. 6, 1. Const. ap. 3, 15, 6. Die Rede Konstantins ist unecht. Heikel, Eusebius' Werke. I. Über das Leben Konstantins. Konstantins Rede an die heilige Versammlung, 1902. Histor.-polit. Bl. 1902 I 873 ff.

Der hl. Leo feiert die Gnade, welche in Christus allen zu teil geworden ist, damit alle, die christliche Zucht beobachtend, nach Heiligkeit streben. Christus ist das Endziel des Gesetzes, indem er dasselbe erfüllt hat. Obgleich er selbst der Urheber des alten wie des neuen ist, so hat er doch die Sakramente der vorbildlichen Verheißungen umgewandelt. „Alles aber, was der Sohn Gottes zur Wiederversöhnung der Welt getan und gelehrt hat, erkennen wir nicht allein in der Geschichte der vergangenen Begebenheiten, sondern wir empfinden es auch in der Kraft dessen, was jetzt gewirkt wird. Er, der vom Heiligen Geiste aus der jungfräulichen Mutter geboren wurde, ist es auch, der durch dieselbe Wirkung (des Heiligen Geistes) seine makellose Kirche fruchtbar macht, so daß durch die Geburt der Taufe eine zahllose Schar von Gotteskindern geboren wird." Gott „schmückt den ganzen Leib der Kirche mit unzähligen Gnadengaben also, daß durch die vielen Strahlen des neuen Lichtes überall derselbe Glanz zum Vorschein kommt. . . . Dies ist jenes wahrhafte Licht, welches jeden Menschen rechtfertigt und erleuchtet" [1].

Schon die Form der Taufhandlung weist darauf hin, daß mit dem neuen Lebensgrund ein heiliges Leben im Glauben und in der Tugend beginnen sollte. Die alte Abschwörung des Teufels (Tertullian, Klemens von Alexandrien) und das Gelöbnis bei der Taufe zeigen, daß das Glaubensbekenntnis nicht nur Dogmatisches, sondern auch Ethisches in sich begreift. Es ist der „Inbegriff des katholischen Glaubens und der kirchlichen Lebensordnungen" (Klemens); „die Liebe ist das höchste Sakrament des Glaubens" (Tertullian) [2].

5. Die Sakramentenlehre hat erst in der Scholastik ihre volle Ausbildung erhalten. Dadurch wurde der Unterschied von den Sakramentalien, welche als Exorzismen und Weihungen Personen und Sachen gegen den Einfluß des bösen Feindes schützen und mit dem Segen Gottes erfüllen, schärfer hervorgehoben und der geschlossene Kreis der Siebenzahl nach dem Zusammenhange untereinander und besonders mit dem Mittelpunkte aller, der heiligen Eucharistie als Sakrament und Opfer, genauer untersucht. Das heilige Meßopfer, in welchem das Andenken an das Leiden und Sterben Jesu Christi gefeiert und das blutige Opfer auf Golgotha unblutigerweise erneuert wird, erscheint als die Quelle all der Gnaden, welche durch die Sakramente wie durch Kanäle den Gläubigen zuströmen. Ist schon dieses unblutige Opfer als Erfüllung des reinen

---

[1] Sermo 62 (63), 6 7. Über die Notwendigkeit von „Sakramenten", „Mysterien" in der alten Kirche s. auch Harnack, Mission 168 ff.

[2] Kunze, Glaubensregel 88 f.

Opfers, welches nach Malachias dem Namen Gottes allerorten dargebracht wird, für den unter der Last der Sünde und den Mühsalen des Lebens seufzenden Menschen ein Trost und eine Erquickung, so wird ihm erst das wahre Labsal zu teil, wenn er zum Altare desjenigen hinzutritt, welcher gesagt hat: „Kommet alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken" (Mt 11, 28).

Die übrigen Sakramente sind aber so um diesen Mittelpunkt des christlichen Gnadenlebens in der Kirche gruppiert, daß sie einem duftenden Kranze von Blumen vergleichbar sind, welcher die höchsten Wohlgerüche der Flora vereinigt und das Leben des Menschen verklärt. Mit Vorliebe haben die Scholastiker diese Kongruenz, aber nicht als Beweis (Chemnitz) der Siebenzahl der Sakramente für die Heiligung des ganzen menschlichen Lebens dargestellt. Galt die Siebenzahl überhaupt als heilige Zahl, so konnte sie auch bei den Sakramenten nicht ohne eine tiefere Bedeutung sein. Alexander von Hales findet diese Kongruenz der Sakramente in ihrer Beziehung zu den Schäden und Krankheiten der Seele, zu den Schäden der Gesellschaft und zu den besondern Tugenden, welche durch die einzelnen Gnaden mitgeteilt werden. Der hl. Bonaventura fügt dem noch die besondern Gadengaben bei, welche dem Streiter für das Reich Gottes in den verschiedenen Stadien des Kampfes verliehen werden. Der hl. Thomas zieht eine Parallele zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Leben und ihren Bedürfnissen[1].

6. Um ein Beispiel für die Ausführung dieses Themas zu geben, wählen wir die Darstellung des römischen Katechismus, der im wesentlichen dem hl. Thomas folgt: „Warum aber weder mehr noch weniger Sakramente gezählt werden, kann auch aus den Dingen, welche gleichnisweise vom natürlichen Leben auf das geistige übertragen werden, durch wahrscheinliche Gründe nachgewiesen werden. Denn dem Menschen scheinen zum Leben und zur Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens im eigenen und des Gemeinwesens Interesse folgende sieben Dinge notwendig zu sein: daß er nämlich geboren werde, wachse, ernährt werde; daß er, wenn er in eine Krankheit fällt, geheilt, die Ohnmacht der Kräfte gestärkt werde; sodann, was das Gemeinwesen anbelangt, daß es nie an Obrigkeiten fehle, durch deren Autorität und Befehl dasselbe regiert werde; und endlich, daß er durch gesetzmäßige Fortpflanzung sich selbst und das Menschengeschlecht

---

[1] Alex. Hal., S. theol. 4, q. 8, m. 7, a. 2. Bonav., Brevil. 6, 3. Thom., S. theol. 3, q. 65, a. 1. Vgl. Schwane, Dogmengesch. III 586 ff; Möhler, Symbolik 263 ff; Theol. Quartalschr. 1819, 386 ff; Scheeben, Die Mysterien des Christentums[2], 1898, 476 ff; Grabmann, Lehre des hl. Thomas 119.

erhalte. Weil dies alles jenem Leben, welches die Seele für Gott lebt, offenbar entspricht, so kann daraus leicht die Zahl der Sakramente gefolgert werden. Das erste nämlich ist die Taufe, gleichsam als Pforte für die übrigen, durch welche wir für Christus wiedergeboren werden. Dann kommt die Firmung, deren Kraft bewirkt, daß wir durch die göttliche Gnade wachsen und gestärkt werden; denn zu den bereits getauften Aposteln hat, wie der hl. Augustinus bezeugt, der Herr gesagt: ‚Bleibet in der Stadt, bis ihr mit der Kraft von oben angetan werdet.‘ Sodann wird durch die Eucharistie als eine wahrhaft himmlische Speise unser Geist ernährt und aufrecht erhalten. Denn von ihr hat der Heiland gesagt: ‚Mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise, und mein Blut ist wahrhaft ein Trank.‘ An vierter Stelle folgt die Buße, mittels welcher die verlorene Gesundheit wiederhergestellt wird, wenn wir durch die Sünde verwundet worden sind. Darauf kommt die letzte Ölung, durch welche die Reste der Sünden hinweggenommen und die Kräfte der Seele erfrischt werden, da ja der hl. Jakobus, von diesem Sakramente redend, bezeugt hat: ‚Und wenn er in Sünden ist, so werden sie ihm nachgelassen werden.‘ Nun folgt die Weihe, durch welche die Gewalt mitgeteilt wird, die öffentlichen Dienste der Sakramente fortwährend in der Kirche auszuüben und alle heiligen Funktionen vorzunehmen. Zuletzt wird die Ehe hinzugefügt, auf daß durch die gesetzmäßige und heilige Verbindung zwischen Mann und Frau Kinder zur Verehrung Gottes und zur Erhaltung des Menschengeschlechtes gezeugt und religiös erzogen werden." [1]

Auch Harnack kann trotz der Abneigung gegen die Sakramentskirche nicht leugnen, daß der Katholizismus in seinen sieben Sakramenten ein pädagogisch sehr wirksames und eindrucksvolles Institut geschaffen hat, welches aber in Wahrheit nicht der Heilsgemeinschaft des einzelnen diene, sondern seiner Erziehung als Gliedes der Kirche. Man möge die Versuche, die Siebenzahl zu erklären, belächeln, aber man werde nicht leugnen können, wie zweckmäßig diese Zusammenstellung von sieben Sakramenten sei, welche das Leben begleiten. „Besonders ist die Einordnung des Ordo einerseits, der Ehe anderseits ein Meisterstreich einer vielleicht unbewußten Politik." [2]

7. Dürfen wir dieser theologischen Darstellung eine Ausführung über denselben Gegenstand aus profaner Feder beifügen, so möchten wir an die oft zitierte Stelle Goethes über die Sakramente der katholischen Kirche erinnern. Goethe hat ja öfter von dem tiefen Eindrucke gesprochen, welchen der Kult und die Gebräuche der katholischen Kirche auf sein empfängliches Gemüt gemacht haben. Man denke nur an seine Äußerungen über den

---

[1] 2, 1, 15. [2] Dogmengesch. III² 462 465 Anm. 1.

römischen Aufenthalt und an seine Bemerkungen in den Reiseberichten. Wie schön schildert er z. B. seinen Gang nach Einsiedeln, auf welchem ihm eine Anzahl von Wallfahrern, mit Gebet und Gesang einherziehend, begegneten! „Wir ließen sie begrüßend vorbei, und sie belebten, indem sie uns zur Einstimmung in ihre frommen Zwecke beriefen, diese öden Höhen anmutig charakteristisch. Wir sahen lebendig den schlängelnden Pfad bezeichnet, den auch wir zu wandern hatten, und schienen freudiger zu folgen, wie denn die Gebräuche der römischen Kirche dem Protestanten durchaus bedeutend und imposant sind, indem er nur das Erste, Innere, wodurch sie hervorgerufen, das Menschliche, wodurch sie sich von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen, und also auf den Kern dringend, anerkennt, ohne sich gerade in dem Augenblicke mit der Schale, der Fruchthülle, ja dem Baume selbst, seinen Zweigen, Blättern, seiner Rinde und seinen Wurzeln zu befassen." [1]

Goethe ist der Ansicht, es fehle überhaupt dem protestantischen Kultus im ganzen an Fülle [2]. Untersuche man das einzelne, so werde man finden: der Protestant hat zu wenig Sakramente, ja er hat nur eines, bei dem er sich tätig erweist, das Abendmahl. Die Sakramente seien aber das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen Gunst und göttlichen Gnade. In dem Abendmahle sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen und unter der Form irdischer Nahrung einer himmlischen teilhaftig werden. Der Sinn sei in allen christlichen Kirchen ebenderselbe; immer bleibe es eine heilige, große Handlung, welche sich in der Wirklichkeit an die Stelle des Möglichen oder Unmöglichen, an die Stelle desjenigen setze, was der Mensch weder erlangen noch entbehren könne. Ein solches Sakrament dürfe aber nicht allein stehen; kein Christ könne es mit wahrer Freude genießen, wenn nicht der symbolische oder sakramentliche Sinn in ihm genährt sei: „Er muß gewohnt sein, die innere Religion des Herzens und die der äußeren Kirche als voll-

---

[1] Goethe, Aus meinem Leben: Werke XII (1868) 248 f. Vogel, Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion, in zeitlicher Folge zusammengestellt [2], 1900.

[2] So auch moderne Protestanten. Vgl. Happel, Die Anlage des Menschen zur Religion 99; Hans, Der protestantische Kultus 1890, dem Gottschick (Theol. Lit.-Ztg 1890, Sp. 242) zustimmt. Die Predigt als einziges Darstellungsmittel reiche nicht aus, weil sie weder der Aktivität der Gemeinde der Gläubigen, noch der geistleiblichen Natur des Menschen genüge. Das Moment des Lobes und Dankes und der feiernden Anbetung müsse mehr hervortreten. Spitta, Zur Reform des evang. Kultus, 1891. Bernoulli, Die wissenschaftliche und kirchliche Methode 189 ff. Hase, Werke X 106 ff. Vgl. auch Hettinger, Welt und Kirche II [2] (1887) 296 f.

kommen eins anzusehen, als das große, allgemeine Sakrament, das sich wieder in so viele andere zergliedert und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörlichkeit und Ewigkeit mitteilt."

Nun entwirft Goethe ein farbenreiches, poetisches Bild von dem Organismus der Sakramente in der katholischen Kirche, indem er die Analogie des natürlichen Lebens und die Bedürfnisse des menschlichen Herzens mit kundiger Feder also schildert: „Hier reicht ein jugendliches Paar sich einander die Hände, nicht zu vorübergehendem Gruß oder zum Tanze; der Priester spricht seinen Segen darüber aus, und das Band ist unauflöslich. Es währt nicht lange, so bringen diese Gatten ein Ebenbild an die Schwelle des Altars; es wird mit heiligem Wasser gereinigt und der Kirche dergestalt einverleibt, daß es diese Wohltat nur durch den ungeheuersten Abfall verscherzen kann. Das Kind übt sich im Leben an den irdischen Dingen selbst heran, in himmlischen muß es unterrichtet werden. Zeigt sich bei der Prüfung, daß dies vollständig geschehen sei, so wird es nunmehr als wirklicher Bürger, als wahrhafter und freiwilliger Bekenner in den Schoß der Kirche aufgenommen, nicht ohne äußere Zeichen der Wichtigkeit der Handlung. Nun ist er erst entschieden ein Christ, nun kennt er erst die Vorteile, jedoch auch die Pflichten. Aber inzwischen ist ihm als Menschen manches Wunderliche begegnet; durch Lehren und Strafen ist ihm aufgegangen, wie bedenklich es mit seinem Innern aussehe, und immerfort wird noch von Lehren und von Übertretungen die Rede sein; aber die Strafe soll nicht mehr stattfinden. Hier ist ihm nun in der unendlichen Verworrenheit, in die er sich beim Widerstreit natürlicher und religiöser Forderungen verwickeln muß, ein herrliches Auskunftsmittel gegeben, seine Taten und Untaten, seine Gebrechen und seine Zweifel einem würdigen, eigens dazu bestellten Manne zu vertrauen, der ihn zu beruhigen, zu warnen, zu stärken, durch gleichfalls symbolische Strafen zu züchtigen und ihn zuletzt durch ein völliges Auslöschen seiner Schuld zu beseligen und ihm rein und abgewaschen die Tafel seiner Menschheit wieder zu übergeben weiß. So, durch mehrere sakramentliche Handlungen, welche sich wieder bei genauerer Ansicht in sakramentliche kleinere Züge verzweigen, vorbereitet und rein, beruhigt, kniet er hin, die Hostie zu empfangen, und daß ja das Geheimnis dieses hohen Aktes noch gesteigert werde, sieht er den Kelch nur in der Ferne; es ist kein gemeines Essen und Trinken, das befriedigt: es ist eine Himmelsspeise, die nach himmlischem Tranke durstig macht.

„Jedoch glaube der Jüngling nicht, daß es damit abgetan sei, selbst der Mann glaube es nicht! Denn wohl in irdischen Verhältnissen gewöhnen wir uns zuletzt, auf uns selber zu stehen . . . in himmlischen Dingen

dagegen lernen wir nie aus. Das höhere Gefühl in uns, das sich oft selbst nicht einmal zu Hause findet, wird noch überdies von so viel Äußerem bedrängt, daß unser eigenes Vermögen wohl schwerlich alles darreicht, was zu Rat, Trost und Hilfe nötig wäre. Dazu aber verordnet, findet sich nur auch jenes Heilmittel für das ganze Leben, und stets harrt ein einsichtiger, frommer Mann, um Irrende zurechtzuweisen und Gequälte zu erledigen.

„Und was nun durch das ganze Leben so erprobt worden, soll an der Pforte des Todes alle seine Heilkräfte zehnfach tätig erweisen. Nach einer von Jugend auf eingeleiteten zutraulichen Gewohnheit nimmt der Hinfällige jene symbolischen, bedeutsamen Versicherungen mit Inbrunst an, und ihm wird da, wo jede irdische Garantie verschwindet, durch eine himmlische für alle Ewigkeit ein seliges Dasein zugesichert; er fühlt sich entschieden überzeugt, daß weder ein feindseliges Element noch ein mißwollender Geist ihn hindern könnte, sich mit einem verklärten Leibe zu umgeben, um in unmittelbaren Verhältnissen zur Gottheit an den unermeßlichen Seligkeiten teilzunehmen, die von ihr ausfließen!

„Zum Schlusse werden sodann, damit der ganze Mensch geheiligt sei, auch die Füße gesalbt und gesegnet. Sie sollen, selbst bei möglicher Genesung, einen Widerwillen empfinden, diesen irdischen, harten, undurchdringlichen Boden zu berühren; ihnen soll eine wundersame Schnellkraft mitgeteilt werden, wodurch sie den Erdschollen, der sie bisher anzog, unter sich abstoßen. Und so ist durch einen glänzenden Zirkel gleich würdig heiliger Handlungen, deren Schönheit von uns nur kurz angedeutet worden, Wiege und Grab, sie mögen zufällig noch so weit auseinandergerückt liegen, in einem stetigen Kreise verbunden.

„Aber alle diese geistigen Wunder entsprießen nicht, wie andere Früchte, dem natürlichen Boden; da können sie weder gesät noch gepflanzt noch gepflegt werden. Aus einer andern Region muß man sie herüberflehen, welches nicht jedem, noch zu jeder Zeit gelingen würde. Hier entgegnet uns nun das höchste dieser Symbole aus alter, frommer Überlieferung. Wir hören, daß ein Mensch von dem andern von oben begünstigt, gesegnet und geheiligt werden könne. Damit aber dies ja nicht als Naturgabe erscheine, so muß diese große, mit einer schweren Pflicht verbundene Gunst von einem Berechtigten auf den andern übertragen und das größte Gut, das ein Mann erlangen kann, ohne daß er jedoch dessen Besitz von sich selbst weder erringen noch ergreifen könne, durch geistige Erbschaft auf Erden erhalten und verewigt werden. Ja, in der Weihe des Priesters ist alles zusammengefaßt, was nötig ist, um diejenigen heiligen Handlungen zu begehen, wodurch die Menge begünstigt wird, ohne daß sie irgend eine

andere Tätigkeit dabei nötig hätte als die des Glaubens und des unbedingten Vertrauens. Und so tritt der Priester in der Reihe seiner Vorfahren und Nachkommen, in dem Kreise seiner Mitgesalbten, den höchsten Segnenden darstellend, um so herrlicher auf, als es nicht er ist, den wir verehren, sondern sein Amt, nicht sein Wink, vor dem wir die Knie beugen, sondern der Segen, den er erteilt und der nun desto heiliger, unmittelbarer vom Himmel zu kommen scheint, weil ihn das irdische Werkzeug nicht einmal durch sündhaftes, ja lasterhaftes Wesen schwächen oder gar entkräften könnte!

„Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert, in dem ein Teil gedachter Symbole für apokryphisch, und nur wenige für kanonisch erklärt werden! Und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der andern vorbereiten?" [1]

II. Die Wirkungen der Heiligkeit der Kirche.

8. Niemand wird bestreiten können, daß diese Heiligung des ganzen Lebens von der Geburt bis zum Grabe, welche durch die sinnreiche Liturgie bei der Spendung der Gnadenmittel und der Feier der heiligen Geheimnisse im Meßopfer als dem Brennpunkte des Kultus eine erhöhte Bedeutung erhält, daß die vielfache Verschlingung der äußeren Gottesverehrung mit dem, was das religiöse Herz bewegt, auch an sich schon einen mächtigen Einfluß auf das sittliche Leben ausübt. Der Gläubige, jeder Gläubige ohne Unterschied des Alters, Geschlechts und Standes, sieht sich in eine höhere Atmosphäre versetzt und erkennt, daß sein Wandel nicht mehr auf der Erde ist, sondern im Himmel, wo Christus sitzt zur Rechten des Vaters. Das Bewußtsein, zu der einen, großen, heiligen Gottesfamilie zu gehören, welche überall auf der Erde den Namen Jesu anruft, das heilige Opfer feiert, der andern gedenkt, die heiligen Sakramente empfängt, muß auch das kälteste Herz zu erwärmen im stande sein. Selbst wenn wir von den zahlreichen Gnaden in den Sakramenten absehen, welche den Mut des Streiters stärken, den Traurigen trösten und erfrischen, den Kranken mit Geduld ausrüsten, so muß schon der gemeinsame Zug des Kultus und Lebens den Katholiken stets mit neuer Begeisterung erfüllen. Häufig erwähnen schon die ältesten Väter, wie die Christen alles durch das Kreuzeszeichen geheiligt haben, das Brot und den Trank, die Arbeit und die Ruhe, den Ein- und Ausgang. Ihr ganzes Leben wurde dem Erlöser geweiht.

---

[1] Goethe, Aus meinem Leben: Werke XI 246 ff.

Selbst Kant, der den Kultus als Wahn und Fetischdienst bezeichnet, muß ihn zugeben, wenn die Religion als sittliche Gesinnung dem Kultus zu Grunde liege und dieser nichts anderes sei als die Darstellung oder das Sinnbild des Glaubens. Rousseau lobt die religiösen Zeichen und Symbole, denn die bloße Vernunft begeistere nicht. Die Überzeugung müsse durch Verwendung des Religiösen gewonnen werden[1].

Ein ziemlich skeptischer Franzose hat bei einer Balkanreise den Gegensatz zwischen dem Verhalten der Orthodoxen und der Katholiken beobachtet und lebendig geschildert. Besonders hebt er hervor, daß die katholische Kirche immer offen ist und als heiliger Ort respektiert wird. „Ich ziehe die größere und zugleich diskretere Gastfreundschaft unserer katholischen Kirche vor, in welcher ein immer gegenwärtiger Gott stets seine Tür offen hält für fast immer respektvolle Besucher. Bei uns hört man, wenn das Offizium beendigt ist, nicht auf, Rücksichten auf den Herrn des Hauses zu nehmen. Jeder redet leise und geht vorsichtig. Zahlreiche Leute kommen zu jeder Stunde, um ihre Nöten dem Höchsten zu erzählen. In allen katholischen Städten, zu Pest ebenso wie zu Paris, habe ich diesen fortwährenden Vorbeimarsch von Passanten, welche durch die Kirche gehen, gesehen. Die Köchin trifft sich hier mit der Herzogin. Die eine verzichtet vielleicht auf ihre kleinen Profite, die andere auf ihren Zorn. Sie fassen wenigstens den festen Vorsatz dazu. Versuchen Sie es selbst, Sie starker Geist, positivistischer, wissenschaftlicher Geist! Sie sind traurig oder entmutigt? Sie stehen an einem Keuzweg des Lebens? Sie zögern, auf dem Wege weiter zu gehen? Gehen Sie hin und setzen Sie sich in die dunkelste Ecke einer alten Kirche, Sie werden sehen, ob Sie nicht wider Willen dem Einflusse des Friedens des heiligen Ortes unterliegen. Ihr Herz ist vielleicht sehr hart; aber alte Seufzer scheinen in der umgebenden Luft herumzufliegen. Die Seele der Alten bewohnt diese Mauern; sie betet für Sie, der Sie nicht mehr zu beten verstehen. Nun, diesen Einfluß des Tempels kennen die Orthodoxen nicht, wenigstens in den Balkanländern."[2]

9. Das Leben der alten Christen war denn auch ein heiliges Leben. Am heiligen Wandel ihrer Kinder muß man ganz besonders die Heiligkeit der Mutter Kirche bemerken können. Hier gilt es, den Baum an den Früchten zu erkennen. Wenn in den Gnadenmitteln die reichliche Kraft zur Ausübung der Heiligkeit verliehen wird, so kann über die Verpflichtung zu derselben ebensowenig die Rede sein als davon, daß die Gnade

---

[1] Kant, Religion 269 281 ff. K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie IV 365. Rousseau, Émile 3, 151 ff.

[2] Revue des Deux Mondes 1890 II 317 ff.

allgemein unfruchtbar bleiben kann. Der Herr selbst verlangt von seinen Jüngern, daß sie vollkommen werden sollen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist. Die Briefe der Apostel sind voll Ermahnungen an die „Heiligen", daß sie ihrer Berufung würdig leben. Sie sollen nun ihre Glieder zum Dienste der Gerechtigkeit hingeben zur Heiligung (Röm 6, 19), ihre Leiber als ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer darbringen (12, 1 2). Sie dürfen sich als gehorsame Kinder nicht mehr nach den Lüsten richten wie vorher in ihrer Unwissenheit, sondern nach dem Heiligen, der sie berufen hat, damit sie selbst heilig werden im Wandel; „denn es steht geschrieben: ‚Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig'" (1 Petr 1, 14—16). Christus hat uns auserwählt, daß wir heilig und untadelhaft seien vor ihm in Liebe (Eph 1, 4). Die Apostelgeschichte, die Briefe, die Apokalypse und die Schriften der apostolischen Väter bezeugen uns, daß diese Vorschrifen und Ermahnungen schöne Früchte getragen haben.

Die Apologeten und die späteren Väter haben dieselben Anforderungen an die Gläubigen gestellt. Sie haben aber ebenso berichtet, daß diesen Ermahnungen zur Heiligkeit auch vielfach, mit der besseren Organisierung der Gemeinden immer mehr entsprochen worden ist. Nach dem, was wir früher über die Wirkungen des Christentums ausgeführt haben, genügt es, hier auf das dort Gesagte zu verweisen. Insbesondere sind es die Apologeten, welche in glänzenden Schilderungen den Heiden die Tugenden der Christen vor Augen halten. Ich will hier nur einige Proben anführen, zufrieden, wenn dadurch der Durst nach weiterem geweckt wird[1]. In packender Darstellung sagt Tatian: „Herrschen will ich nicht, Reichtum suche ich nicht, die Prälatur begehre ich nicht, Unzucht hasse ich; in die See gehen, um die unersättliche Habsucht zu befriedigen, mag ich nicht; um Siegeskränze kämpfe ich nicht, von der Ruhmsucht bin ich frei, den Tod verachte ich, über jede Krankheit bin ich erhaben, kein Kummer verzehrt meinen Geist. Bin ich Sklave, so ertrage ich die Sklaverei; bin ich frei, so prahle ich nicht mit meiner Geburt."[2] „Vergleicht man uns Christen mit euch (Heiden) im Leben", bemerkt M. Felix, „so wird man uns um vieles besser finden als euch, wenn auch an einigen das uns vorgeschriebene

---

[1] Vgl. Apologie II³ 540 ff. Ignat., Ad Eph. 14; Ep. ad Diogn. 5. I Clem. 2 f 5 59 ff. Iren., Adv. haer. 2, 23, 4; 4, 33, 9. Tert., Ad ux. 2, 8. Orig., C. Cels. 3, 30. Athan., De inc. 31 48 51. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 239 ff. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, 1902, 192 ff. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder, 1902, 125 ff 155 ff 255 ff.

[2] Or. adv. Graec. 11. M. Felix, Oct. 35—37.

Leben zu geringhaltig ist. Ihr z. B. verbietet den Ehebruch und begehet ihn; wir sind nur für unsere Frauen als Männer auf der Welt; ihr straft verbrecherische Taten, bei uns ist es schon Sünde, Verbrecherisches zu denken; ihr fürchtet die Mitwisser, wir schon das Gewissen allein, ohne das wir nicht sein können; und endlich — aus eurer Zahl überfüllt sich das Staatsgefängnis; einen Christen gibt es dort nicht, außer er ist wegen seiner Religion angeklagt oder ein Abtrünniger." „Wir ziehen die Verachtung irdischer Schätze ihrem Besitze vor; wir wünschen eher Unschuld, wir bitten eher um Ausdauer, wir wollen lieber gut als verschwenderisch sein; und daß wir die menschlichen Leibesgebrechen fühlen und ertragen, das ist nicht Strafe, das ist Abhärtung, denn die Stärke gewinnt durch die Schwächen, und das Unglück ist öfters eine Schule der Tugend." „Ein wie schönes Schauspiel muß es sein, wenn der Christ mit dem Schmerze ringt, wenn er sich gegen Drohungen, Todesurteile und Martern stellt, wenn er des Lärms bei der Hinrichtung und der Furcht vor dem Scharfrichter höhnend und verachtend spottet, wenn er seine Freiheit Königen und Fürsten gegenüber hochhält und Gott allein weicht, dessen er ist, wenn er triumphierend und siegreich dem Richter sogar hohnlacht, der ihm das Urteil gesprochen!" Die Schilderung verliert nichts an ihrer Wirkung, wenn man erfährt, daß Felix die Darstellung des Kampfes des guten Menschen gegen das Schicksal in Senecas Schrift über die Vorsehung nachgeahmt hat.

Wer poetische Schilderungen über die Heiligkeit der Kirche lesen will, der greife zu den Gedichten des hl. Prudentius oder betrachte die Hymnen, welche in die Liturgie und das Offizium übergegangen sind. Unter den von Bickell übersetzten syrischen Gedichten findet sich auch eines über die „Heiligkeit der Kirche", in welchem die verschiedenen Erscheinungen derselben schön geschildert werden[1]. „Allerorten siehst du Klöster, die von Vollkommenen bevölkert sind, in den Höhlen Klausner, in der Wüste fromme Büßer. Auf den Bergen siehst du Mönche, auf den Inseln heil'ge Helden. In den Häusern tönt dein Loblied und dein Hymnus auf dem Felde. Städte folgen deiner Lehre, Richter fürchten dein Gericht, Herr! Ja, dein Schrecken hat ergriffen Sünderinnen, keusch gemacht sie. Deiner Lehre glauben Perser, deine Botschaft zieht durch Assur. Siehe, in Indien lehret Thomas, und den Römern predigt Petrus. Über Kön'ge herrscht

---

[1] Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter, 1874, 415. Vgl. auch Schiwietz, Das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrhundert: Archiv f. kath. Kirchenrecht 1898, 453 ff; Vorgeschichte des Mönchtums 3 ff; Hannay, The spirit and origin of christian monasticism, 1903.

dein Kreuz jetzt, und dich lieben Königinnen. Dein hochheil'ges Fleisch und Blut gibt Leben deiner Braut, der Kirche. Selbst die Kindlein singen Hymnen und die Frauen deine Psalmen. Feste preisen deine Ehre, alle Welt will dich besänftigen."

Man hat dieser Auffassung der Heiligkeit die Äußerlichkeit und Verdienstlichkeit vorgeworfen, aber haben diejenigen, welche auf alle Annehmlichkeiten des Lebens um Gottes willen verzichteten, welche ihre Heimat im Himmel erkannten und nur das eine Verlangen hatten, bald mit Christus auf immer vereinigt zu werden, welche Reichtum und Leben für ihren Glauben opferten, vielleicht keine feste, innere Überzeugung, kein tiefes sittliches Bewußtsein gehabt? Auf was könnten sie ihre Hoffnungen bauen, wenn ihnen nicht die Verheißungen Christi und der göttliche Wille den festen Untergrund boten? Das Evangelium selbst verheißt das ewige Leben, die Erkenntnis der Wahrheit, und stellt das Gesetz der Selbstverleugnung und Nachfolge Christi auf für diejenigen, welche einst mit Christus herrschen wollen. Diese Ideen beherrschen den Geist und das Leben der alten Kirche und haben die Gemeinde der Heiligen gebildet, das Christentum bot das Heil in der Erkenntnis Gottes, in der Gewißheit des ewigen Lebens, in der Gnade der Sündenvergebung und Gerechtigkeit. Der Heilige Geist erleuchtete den Geist und stärkte den Willen der Heiligen[1].

10. Sollen wir erst die Anwendung auf die Heiligkeit der Kirche hiervon machen? Oder kann vielleicht die Heiligkeit der Gläubigen von der Heiligkeit der Kirche getrennt werden? Davon wußten die Väter nichts, dagegen protestierten sie, wenn es von Häretikern behauptet wurde. Die Kirche ist die Quelle der Heiligkeit für die Gläubigen; die Häresie bekämpft mit der Einheit auch die Heiligkeit der Kirche. Die Häresie ist an der auftauchenden Schlechtigkeit unter Christen schuldig und beschleunigt das Ende der Welt[2]. Das heilige Leben der alten Christen ist daher ein Beweis für die Heiligkeit der katholischen Kirche. Wer nicht in ihr ist, der hat keinen Teil am Heiligen Geiste, der wird nicht genährt von den Brüsten der Mutter zum Leben, schöpft nicht aus dem Quell, welcher aus dem Leibe Christi hervorströmt. Er trinkt unreines Wasser aus dem Schmutze der Zisterne und verkommt[3].

Nicht einmal das Martyrium hat außerhalb der Kirche ein höheres Verdienst, während gerade hierin die Kraft der Kirche sichtbar wird. Irenäus zählt zur wahren Erkenntnis der apostolischen Lehre die all-

[1] Harnack, Dogmengesch. 1^2 141 ff.

[2] Cypr., De un. 16.

[3] Iren., Adv. haer. 3, 24, 1. Aug., Sermo 244, 1 in Pentec. 4.

gemeine Verfassung der Kirche auf der ganzen Erde, die ununterbrochene Nachfolge der Apostel, die unverfälschte Bewahrung und Auslegung der Heiligen Schrift „und die ausgezeichnete Gabe der Liebe, welche kostbarer ist als die Erkenntnis, herrlicher als die Prophetie und alle andern Charismen überragt. Deshalb schickt die Kirche gemäß ihrer Liebe zu Gott überall und zu jeder Zeit eine Menge Märtyrer zum Vater voraus, während alle andern dies bei sich nicht zeigen können, ja sogar sagen, ein solches Martyrium sei nicht nötig." [1] Cyprian rühmt die Verachtung des Todes bei den Christen, welche Kinder und Greise, Jungfrauen und Jünglinge im Kampfe gegen die Versuchung beschütze und preist in einem begeisterten Briefe die Märtyrer, welche die göttliche Würde der Kirche verherrlichen. Dieses heroische Wunder wirkte sogar mehr als die physischen Wunder, welche die Heiligkeit der Kirche bezeugen.

11. Zu demselben Ergebnisse führt eine andere schon angedeutete Betrachtung dieses Lebens. Seiner äußeren Seite nach stellt sich dasselbe als eine großartige Entsagung auf die Freuden dieser Welt dar. Fasten, Beten und Almosengeben aus Liebe zu Gott und zum Nächsten sind die guten Werke, durch welche man sich Schätze im Himmel erwirbt, um das ewige Leben zu verdienen. Die freiwillige Armut hat in allen Kreisen der Gesellschaft zahlreiche Jünger gefunden. Reiche Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen verzichten auf ihr Vermögen, schenken es den Armen und folgen Jesu nach. Die vorher sich an üppiger Tafel ergötzten, sind zufrieden mit einem Stückchen Brot und einem Trunk Wassers. Die vorher in Palästen wohnten, in Seide und Purpur gekleidet waren, wählen eine einsame Zelle oder eine verlassene Höhle zu ihrer Wohnung, ein härenes Gewand zu ihrer Kleidung. Die vorher von zahlreichen Dienern umgeben waren, welche jeden Wink des Herrn zu erfüllen bereit standen, diese dienen nun selbst den Armen, Elenden, Fremden, Gefangenen, Kranken. Denn Jesus selbst ist ja nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen.

Und mit der Armut verbanden sie die Selbstverleugnung, die jungfräuliche Keuschheit [2]. Die Väter werden nicht müde, immer wieder auf diese edle Frucht der Heiligkeit in der Kirche hinzuweisen. Die Lilie der reinen Unschuld hat nur im Christentum den geeigneten Boden, Licht

---

[1] Ebd. 4, 33, 9. Cypr., Ep. 10; De mart. 15. Kunze, Glaubensregel 449 ff.

[2] Ps.-Cypr. (Novatian?), De bono pudicitiae. Vgl. Hefele, Beiträge II 67 ff 70 ff. Stöckl, Das Christentum und die modernen Irrtümer, 1886, 1 ff. Reuter, Augustinische Studien 408 ff. Müller, Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtlichen Entwicklung und praktischen Bedeutung, 1897.

und Wärme gefunden; sie gedeiht nur in der christlichen, in der katholischen Kirche. Die christliche Vollkommenheit, welche in der Befolgung der evangelischen Räte ihren Ausdruck erhalten hat, galt von jeher als der schönste Beweis für die Heiligkeit der Kirche[1]. Schon die apostolischen Väter, besonders der Pastor Hermä, preisen dieselben. Sie finden sich aber nur in der katholischen Kirche, und in dieser nach dem Beispiele des Herrn und der Apostel von Anfang an. „Die Zueignung des christlichen Lebens an die Beobachtung eines Katechismus der Praxis, und an die Erfüllung einer Reihe von Geboten, die Reduktion der Liebe auf den Stand frommer Werke, die Wichtigkeit, welche dem Fasten mit seinen Stationen beigelegt wurde, der Wert, welcher der Wiederholung der Gebete und dem Bittgebete der heiligen Armen und Gerechten zugeschrieben wurde, die Unterscheidung zwischen notwendigen und überverdienstlichen Werken — wie sehr ist alles dies bereits katholisch und römisch! Nun, all dies ist im Keime schon lebendig und wirksam." [2]

Wird zugegeben, was überhaupt nicht zu bestreiten ist, daß das Christentum seit der Mitte des 2. Jahrhunderts bereits in der Form der katholischen Kirche auftrat, so sind die heiligen Christen des Altertums ebensoviele Zeugen für die Heiligkeit der katholischen Kirche. Vergebens wird man bei den Sekten eine ähnliche Heiligkeit suchen, wenn sie auch darin mit der Kirche übereinstimmten, daß sie im Verzicht auf Besitz und Genuß das Ideal der christlichen Vollkommenheit erkannten und dadurch manche täuschten und an sich zogen. Wer möchte einen Kerinth, Marcion, Montanus, Arius, Nestorius u. a. mit den christlichen Heiligen und Märtyrern, mit einem hl. Ignatius, Justin, Athanasius, Basilius, Gregor, Chrysostomus, mit einem hl. Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus u. a. vergleichen? Schon Gregor von Nyssa stellt den Basilius, der zu der Zeit einer Hungersnot sein ganzes Vermögen den Armen gab, dem Eunomius gegenüber, der seine Lehre um des Verdienstes willen verkündigte[3]. Dem großen Athanasius, der ganz in der Arbeit für die Kirche

---

[1] Aug., De mor. eccl. 1, 30—33; De util. cred. 17, 35; De bono vid. 20, 25. Ambr., De obitu Val. 11. Chrys., Hom. 6 de paen. 3. Leo XIII., Immortale Dei, 1. Nov. 1885. Schneider, Leo XIII. 137 f.

[2] Réville, La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas, 1900, 29. Schweitzer, Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria: Theol. Quartalschr. 1904, 539 ff.

[3] Contra Eunom. I (Migne, P. gr. II 281; vgl. 250). Über die Gnostiker vgl. Iren., Adv. haer. 1, 6, 3 4; über Novatus Cypr., Ep. 52, 2; 59, 2; über die Manichäer Aug., C. Faust. 20, 23. Zu Athanasius vgl. Harnack, Dogmengesch. II [2] 23 f.

aufging, standen die weltförmigen Eusebianer gegenüber. Wäre das Mönchtum, als dessen Patron Athanasius bezeichnet wird, wirklich mit einer „kräftigen Sittlichkeit" unverträglich, so hätte es weder ihm das Ideal vorhalten noch im 5. Jahrhundert dem Klerus einen „neuen Halt" [1] geben können, daß er nicht „völlig in Staat und Welt" versunken ist. Augustinus bemerkt, mit den Klöstern, die er in Mailand und Rom gesehen habe, könnten sich die prahlerischen Manichäer nicht messen. Er selbst hat Bekenntnisse geschrieben, nicht um seine Jugendfehler zu lehren, sondern um zu zeigen, was die Gnade Gottes in der Kirche wirkt.

Charakteristisch ist die Vergleichung, welche Augustinus zwischen der Heiligkeit innerhalb und außerhalb der Kirche anstellt. Allerdings, sagt er, sind in der Kirche Sünder, aber sind bei den Manichäern keine? Sind deshalb die Heiden, welche solche nicht sind, besser als ihr? . . . Daher ist es offenbar, daß der gesunden Lehre, welche allein die katholische ist, kein Abbruch geschieht, wenn viele sich unter ihren Namen aufnehmen lassen, und durch sie nicht geheilt werden wollen. Die kleine Zahl ist anzuerkennen (Mt 20, 16), sie wird aber, was wiederholt zu bemerken ist, kleine Zahl mit Bezug auf die Körner im Vergleich mit der Spreu genannt; an sich aber macht sie eine solche Menge des Weizens aus, daß sie alle eure Rechtschaffenen und Nichtrechtschaffenen, welche in gleicher Weise die Wahrheit verwirft, durch unvergleichliche Menge übertrifft. Ob der schlechte Katholik einem rechtschaffenen Häretiker vorzuziehen ist, wagt Augustinus nicht zu entscheiden. Dagegen bemerkt Pacian, der reuige Sünder sei kein Makel der Kirche, weil er, solange er sündige und nicht Buße tue, außerhalb der Kirche stehe [2].

12. Origenes unterscheidet bereits scharf zwischen der idealen (Eph 5, 27) und empirischen Kirche. Augustinus bemerkt in seinen Retraktationen [3], wo er in seinem Werke über die Taufe gegen die Donatisten den Ausspruch gebrauche, daß die Kirche keine Makeln und Runzeln habe (5, 27), da sei derselbe nicht so zu verstehen, als ob die Kirche bereits so sei, sondern daß sie zubereitet werde, um es zu sein, wenn sie in ihrer Glorie erscheinen werde. Denn jetzt habe sie noch wegen gewisser Unwissenheiten und Schwachheiten ihrer Glieder Grund, täglich zu sagen:

---

[1] Harnack a. a. O. II² 36. Möhler, Ges. Aufsätze II 165 ff 206 ff. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, 1904. Dazu Funk: Literar. Rundschau 1905, 11.

[2] Ad Sempr. 3, 4. Turmel, Histoire de la théol. positive, 1904, 149.

[3] 1, 7, 1; 2, 18; De bapt. 1, 17; 3, 18; 4, 3; 20, 47; Ep. 185, 9, 38; 187, 8, 28; De dono pers. 5, 8. Vgl. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I³ (1884) 635 ff.

Vergib uns unsere Schulden[1]. Damit hat er auf die Kehrseite des Lebens der alten Christen hingewiesen. Weniger die Apologeten als die übrigen Väter gestatten oft einen Einblick in die Schattenseiten der Kirche zu ihrer Zeit. Die Geschichte der Bußdisziplin ist hierfür ein sprechender Beweis, da sie im Laufe der Zeit ihre ursprüngliche Strenge immer mehr mildern mußte, so daß die Bischöfe ihr Verfahren den besseren Gläubigen gegenüber, die murrten, wenn sich Freche, besonders Ehebrecher und Idololatren, zur Kirche drängten, verteidigen mußten[2]. Allein es war eine Lebensfrage der Kirche, dem guten Hirten gleich den verlorenen Schafen nachzugehen. Der Rigorismus wurde zur Sekte.

Die Schriften des hl. Chrysostomus besprechen diese Zustände häufig. Wird man auch in den Homilien dem Charakter der Paränese Rechnung zu tragen und in den übrigen Schriften dieses und anderer heiligen Schriftsteller nicht zu vergessen haben, daß sie einen sehr hohen Maßstab an das Leben der Christen anlegten, so ist doch nicht zu leugnen, daß verhältnismäßig frühe, sobald die Wut der Verfolgungen einigermaßen nachgelassen hatte, mit der größeren Verbreitung auch eine gewisse Abspannung bei manchen Gläubigen, namentlich bei den reicheren, eingetreten ist. Noch mehr war dies der Fall, als das Christentum zur Staatsreligion erklärt worden war und mit dem Übertritte manche zeitliche Vorteile verbunden waren. Man wird wohl zugestehen müssen, daß die Gesellschaft in dem christlich gewordenen Staat nicht in allweg regeneriert worden ist.

13. Dennoch hat es nie an großen, *heiligen Männern* gefehlt, welche an der Heiligung ihrer Nebenmenschen eifrig arbeiteten. Stets haben zahlreiche Männer und Frauen ihr Vermögen und ihre Person Gott geweiht und im Dienste der Armut ihr Leben aufgezehrt. Die Briefe des hl. Hieronymus legen ein beredtes Zeugnis dafür ab. Ging es auch mit der sittlichen Umwandlung der verkommenen römischen Welt und der halbwilden Völker langsam, wo wäre die sittliche Macht zu finden gewesen, welche die Schäden ausbessern, die Wunden heilen, ein neues Leben hätte grundlegen und in vielen entfalten können, wenn nicht die *katholische Kirche* diese Aufgabe übernommen und im Kampfe mit den Leidenschaften der Menschen gelöst hätte? Welche Opfer von Mühe und Arbeit, von Kraft und Ver-

---

[1] Vgl. *Specht*, Die Lehre von der Kirche 76 ff 87 f; G. *Boissier*: Revue des Deux Mondes 1888 I 33 ff; *Reuter*, Augustinische Studien 121 f 391. Augustinus habe die communio sanctorum im Taufbekenntnis vorbereitet (S. 63 ff 503 Anm. 2).

[2] *Cypr.*, Ep. 59, 15. *Aug.*, Enchir. 80; Expos. in ep. ad Gal. 55. *Batiffol*, L'église naissante; Hermas et le problème moral au second siècle: Rev. bibl. 1901, 337 ff.

mögen, von Blut und Leben waren notwendig, um die Finsternis des Irrtums zu verscheuchen, die Knechtschaft der Sünde zu brechen, den Erdkreis zur Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit zu bewegen und für die sittlichen Ideale, für die Heiligkeit zu begeistern!

Wohl sind später viele Rückfälle eingetreten und haben sich mannigfache Mißbräuche breit gemacht, ja es schien zeitweilig, als habe Gott seine Kirche, Christus seine Braut verlassen, aber stets wird man doch finden, daß neben dem sich überall vordrängenden Laster vieles Gute und Heilige vorhanden gewesen ist. Es ist tendenziös, wenn man mit Friedrich II. die ganze Welt von Konstantin bis zur Reformation für wahnsinnig erklärt und unterschiedslos die „unbefangenen Historiker" Büchner, Ranke, Draper, Kolb, Svoboda als Zeugen für die „grauenhaften Zustände" des christlichen Mittelalters, für die „traurigste Periode" der menschlichen Geschichte anführt; es ist mindestens einseitig, wenn man nur redet von dem „Entsetzlichen und Schmählichen, welches die Geschichte des Papsttums enthält, und wahrlich in nicht geringerer Fülle als die Geschichte anderer Gewalten", und von dem vielen Guten und Segensvollen, das es der Menschheit geleistet hat, schweigt [1].

Auch in den gefährlichsten Jahrhunderten hat es der Kirche aller Länder nicht an Heiligen gefehlt, welche ihre warnende und strafende Stimme erhoben haben. Ein hl. Bernhard wagte es in schwerer Zeit, auch den höchsten Herrn der Kirche an seine Pflichten zu erinnern; der hl. Franz von Assisi wußte im Volk den religiösen Geist, die Nachfolge Christi, wieder zu erwecken. Die mittelalterlichen Sekten haben allerdings im Luxus und in der Sittenlosigkeit vieler kirchlicher Kreise einen Vorwand für ihre Trennung gefunden, und im 14. und 15. Jahrhundert klagen viele Wohlgesinnte über das in die Kirche und deren Diener eingedrungene Verderben, über Aberglauben und Mißbräuche, aber stets machte sich eine tiefe Strömung zur Hebung des Zustandes fühlbar. Der Geist wahrer Frömmigkeit war noch in vielen mächtig.

N. Paulus, der viel zur Aufhellung des religiösen Lebens in dieser Periode beigetragen hat, bemerkt: „Referent hat sich seit einem halben Jahrhundert mit der Literatur des ausgehenden Mittelalters beschäftigt, aber er hat kein Buch gefunden, welches gelehrt hätte, daß der Mensch ohne innere Heiligung — bloß durch äußerliche Werke —, ohne wahre Buße und Reue — etwa bloß durch Ablaßkauf, ohne ernstlichen Vorsatz der Besserung — mit Gott versöhnt werden könnte; alle diese Schriften dringen

---

[1] Häckel, Die Welträtsel, 1899, 364. Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten II (1896) 389 422.

auf wahre Buße und Lebensbesserung, und sagen, daß wir nicht allein durch unsere gute Werke, sondern durch die Verdienste Jesu Christi das ewige Leben erlangen können, ja daß wir ohne die Gnade Gottes weder heilig leben noch uns Verdienste für den Himmel erwerben können." [1]

Man ist ja auch protestantischerseits allmählich davon abgekommen, im Mittelalter nichts als Finsternis (Hegel) zu sehen. Es wird zugegeben, daß auch damals eine aufsteigende Linie der Frömmigkeit und Tugend vorhanden war, daß Gregor VII. und Franz von Assisi religiöse Charaktere waren, vor deren Weltflucht wir allen Grund haben, in staunender Bewunderung stille zu stehen, daß die christlichen Ideen, von oben ausgehend, alle Schichten des Volkes durchdrungen hatten. Selbst die alten Kupferstiche aus dem 14. und 15. Jahrhundert beweisen den tief religiösen Sinn des deutschen Volkes. Es genügt, zum Beweise dafür auf die beiden großen Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner, die durch Beispiel, Predigt und Seelsorge, namentlich bei den Tertiariern segensreich wirkten, hinzuweisen [2]. Die Mönche des Abendlandes, wie sie Montalembert begeistert schildert, diese Pioniere der Kultur für ganz Deutschland, geben hinlänglich Stoff zu der Betrachtung dessen, was die heilige Kirche in der „verrufenen" Zeit für die materielle und sittliche Hebung der Völker geleistet hat.

„Oder soll wider den Augenschein diese Kirche unfähig sein, selbständige Frömmigkeit in ihren Grenzen zu erzeugen und zu ertragen? Nun — kein evangelischer Christ wäre wohl je auf den Gedanken verfallen, die Freude an dem regen innerlichen Leben, welche das katholische Christentum aufweist, mit der vollen Zustimmung zu demselben zu verwechseln, wenn er sich — man muß es leider sagen — klar gemacht hätte, was evangelischer Glaube ist." „Welch eine Veredelung des Gefühls und welch eine Verinnerlichung des Gemüts von hier ausgegangen ist — eine Renaissance vor und neben der Renaissance — kann man nicht beschreiben." In Verbindung damit steht der Aufschwung, den das tätige Leben im Dienste des Nächsten genommen hat. Die Mystik hat als „Nachahmung des armen Lebens Jesu" und als „apostolisches Leben" die Liebestätigkeit als die höchste Sphäre ihrer Betätigung anerkannt, die Bettelorden haben im Katho-

---

[1] Zeitschr. f. kath. Theol. 1902, 247 ff 417 ff. Grisar: Histor.-polit. Bl. 1902 I 838 ff (gegen Ehrhard). Realenzykl. XIV³ 539. Michael, Geschichte des deutschen Volkes während des 13. Jahrhunderts II (1899) 10 ff 21 44 ff. Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker, 1904, 21 ff.

[2] Vgl. Harnack, Dogmengesch. III² 296 ff 304 ff 364 ff; Reden und Aufsätze I 121 ff 126 ff. Eck (gegen Schulze, Pietismus, Ritschlsche Theologie und Luthertum, 1890): Theol. Lit.-Ztg 1891, Nr 8, Sp. 203. Günter, Das Mittelalter in der späteren Geschichtsbetrachtung: Histor. Jahrb. XXIV (1903) 1 ff.

lizismus das Gebot der Nächstenliebe auf den Leuchter gestellt, und seitdem ist es der Höhepunkt christlichen Lebens geblieben. Auch im 15. Jahrhundert hatte die katholische Frömmigkeit eine Stärke des lebendigen Triebes, zum Teil auch eine Kraft, wie nie zuvor. Und sie blieb unerschütterlich, die alte Frömmigkeit[1].

Es wäre interessant, eine Vergleichung von Einst und Jetzt anzustellen. Dabei würde es sich zeigen, daß wir durchaus keinen Grund haben, so vornehm auf jene Finsternis, die „lange folgenreiche, furchtbare Nacht des Mittelalters" herabzusehen. Paulsen verteidigt die alten Universitäten gegen die Vorwürfe der „Dunkelmänner". Auch wenn Wimpheling und Geiler dasselbe sagen, so sei es kein Beweis, denn sie legen den Maßstab der vita religiosa an. Diesen habe, besonders bei erzwungenem Zölibat, die damalige Gesellschaft allerdings nicht ertragen. Dieser habe Dinge zur Folge gehabt, „die seitdem in einigem Maße durch die Aufhebung des Zölibats eingeschränkt sein werden". „Ob übrigens die gegenwärtige akademische Welt, unsere Studenten und Kandidaten, unsere Referendare und jungen Ärzte, unsere jungen Gelehrten und Beamten, wenn sie vor das gleiche Gericht gestellt würden, im ganzen ein günstigeres Urteil erlangen würden? Ich wage die Frage nicht zu entscheiden; aber diejenigen, welche so zuversichtlich von der gänzlichen sittlichen Verkommenheit des mittelalterlichen Klerus sprechen, sollen sie sich vorlegen. Vielleicht besteht der Vorteil derselben Klassen der gegenwärtigen Gesellschaft wesentlich darin, daß von ihnen Heiligkeit niemand erwartet und verlangt."[2]

Auch andere gestehen zu, daß zwischen der romantischen Schätzung des Mittelalters und der Geringschätzung, mit welcher die Humanisten das Mittelalter behandelten, eine Mitte zu suchen sei. Das Mittelalter habe auch positive Arbeit für die neue Zeit geleistet. Schon mit dem 13. Jahrhundert fing die Wendung an und kam erst im 17. Jahrhundert zum Abschluß. Auch die Reformation stand nach rückwärts und vorwärts ganz in dem einmal gegebenen Gange. Freilich wird beigefügt: „Die mittelalterliche Kirche war einst ein Bedürfnis gewesen. Sie hat ihren Zweck erfüllt, und dadurch verlor sie, wie das stets in der Geschichte geschieht, ihre Berechtigung."[3]

---

[1] Harnack a. a. O. III² 376 381 385 390.

[2] Geschichte des gelehrten Unterrichts I 86 f. Ziegler, Der deutsche Student, 1895. Ficker, Das ausgehende Mittelalter und sein Verhältnis zur Reformation, 1903.

[3] Lindner, Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. III. Vom 13. Jahrhundert bis zum Ende der Konzile, 1903, 508. Etwas strenger Ficker: Theol. Lit.-Ztg 1904, 329.

14. Dies gilt aber auch vom 16. Jahrhundert. Die kirchlichen Organe jener Zeit haben es unumwunden anerkannt, daß an Haupt und Gliedern vieles gefehlt habe. Der römische Katechismus bemerkt, daß beim ausgehenden Mittelalter der Klerus infolge des Geizes und Luxus so verhaßt gewesen sei, daß kaum etwas einer größeren Verachtung des gläubigen Volkes anheimfallen könne. Aleander sagte in Worms zu Cochläus, die lutherische Bewegung könne nicht im Sturm gedämpft werden. Sie schöpfe ihre Kraft aus dem Hasse der Laien gegen die entartete Geistlichkeit und lasse sich daher nur allmählich durch die Hebung des priesterlichen Standes und erneute Annäherung der Priester an das Volk beschwichtigen. Der Haß gegen das geldgierige und sittenlose Rom, gegen die „babylonische Hure", war weit verbreitet. Auf dem Konzil zu Trient wurden bittere Klagen über die allgemeine Sittenlosigkeit geführt. Nach Bellarmin gab es damals weder Strenge in den kirchlichen Tribunalen noch Disziplin in den Sitten des Klerus noch Kenntnis der heiligen Dinge noch Ehrfurcht vor den heiligen Sachen: es gab fast keine Religion mehr[1]. Es wäre aber gar nicht möglich gewesen, daß die Kirche die gewaltigen Angriffe des Humanismus und der Reformation ausgehalten und den großen Abfall überdauert hätte, wäre sie wirklich derartig verkommen gewesen, wie ihr vorgeworfen wurde, und zwar oft von solchen, welche nicht zu den Heiligen der Kirche gezählt und nicht aus Drang nach Heiligkeit die Kirche verlassen hatten!

Wir sind mit andern der Ansicht, daß Vorwürfe und Schönfärberei beiderseits nur erbittern und den konfessionellen Haß steigern. Aber eine allgemeine Charakterisierung ist unerläßlich. Daß nicht bei allen, welche über die katholische Schlechtigkeit jammerten, die Motive und das Leben

---

[1] Catech. rom., De sacr. ord. q. 5. Möhler, Ges. Aufsätze I 1 ff. Döllinger, Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient I (1876) 20 26 30 54 58. Zum allgemeinen s. Pastor, Geschichte der Päpste II (1889) 193, und Histor. Jahrb. 1897, 792 ff; 1898, 252 ff. Spahn, Cochläus 89. Vgl. auch Histor.-polit. Bl. 1891 I 887 ff; 1893 II 545 ff; 1898 II 800 ff. Knöpfler, Die Kelchbewegung in Bayern, 1891, 42. Schwarz, Briefe und Akten zur Geschichte Maximilians II., 1891. Katholik 1893 II 519 ff. Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters, 1896. Kolde, Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte II (1896) 222 ff. Jungnitz, Visitationsberichte der Diözese Breslau, 1901. Zeitschr. f. kath. Theol. 1903, 746. Pastor hat in der neuen Auflage von Janssens Geschichte I (1897) 683 ff die Darstellung der kirchlichen Schäden des ausgehenden Mittelalters eingeschoben. Vgl. auch Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters, 1900, 183 ff. Meyer, Studien zur Vorgeschichte der Reformation, 1903. Schulte, Die Fugger in Rom 1495—1523, 1904.

lauter waren, ist keine Frage. Es ist gewiß nicht schwer, zu zeigen, daß Heinrich VIII. nicht aus Gewissensskrupeln die katholische Kirche verließ, um gegen unrechtmäßig geehelichte Frauen wie gegen seine Untertanen eine grausame Tyrannei auszuüben[1]. Man mag aber die ganze englische Geschichte durchgehen, und man wird finden, wie wenig christliche Liebe seit der „jungfräulichen" Elisabeth die Triebfeder der anglikanischen Kirche gewesen ist. Wer diese Greuel liest, wird sich wohl hüten, auf das Mittelalter einen Stein zu werfen. Auch in Deutschland sind die zahlreichen Klagen der Reformatoren über die allgemeine Zügellosigkeit[2] doch zum wenigsten ein Beweis dafür, daß der Fortschritt der Heiligkeit durch die Predigt des Evangeliums kein gewaltiger war. Gerade die laxen Elemente waren der Reformation gefolgt. Die Canisiusenzyklika (1897) hat also nicht ganz unrecht.

Hase kann nicht umhin, als Historiker die unermessene Gewalt zu segnen, mit welcher die Kirche die wilde Kraft der germanischen Völker zu zügeln und zu bilden wußte, um durch die Herrschaft des Geistes einen Gottesfrieden in der allgemeinen Fehde des Mittelalters zu errichten. Aber er findet es unbillig, nur niedrige Beweggründe für die Reformation anzunehmen: in Deutschland das Interesse, in England die Liebe, in Frankreich die Neuerungssucht. Diese Beweggründe, und noch geringere, waren alle wirksam in der Masse und den Häuptern, deren vielleicht keines von der Unlauterkeit solcher Triebfedern freizusprechen ist. Allein dergleichen Motive waren fern davon, die Kraft zu erschaffen und die Begeisterung zu erhalten, mit welcher dieser schwere Kampf gegen die älteste und mächtigste Gewalt der Erde hinausgeführt wurde. Die Reformation ging aus von der Angst um das ewige Seelenheil, sie stärkte sich mit der Sehnsucht nach der Reinheit des apostolischen Christentums und riß das ganze Zeitalter in diese Gefühle hinein. Aber zur welterschütternden Tat wären dieselben wohl nie geworden, wenn sich irdische Bestrebungen ihnen nicht angeschlossen hätten. Die Geschichte von der Doppelehe Philipps von Hessen, welche von den Reformatoren gutgeheißen wurde, wirft auch ein eigentümliches Licht auf die Sittlichkeit nach dem Alten Testament mancher Fürsten,

---

[1] Vgl. Histor.-polit. Bl. 1889 II 481 ff. K. Fischer, Fr. Bacon 25 ff. Stimmen aus Maria-Laach XLIX (1895) 99 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1898, 140 ff. Sabatier, François[10], 1894, 31 ff.

[2] Vgl. Janssen a. a. O. II 345 ff; III 187 ff 534 ff 693 ff; IV 166 ff; VI 233 ff. Lipsius, Luthers Lehre von der Buße: Jahrb. f. protest. Theol. 1892, 263 275 280. Hegler, Sebastian Frank, 1892, 23 f 36. Realenzykl. XI[3] 749 ff. Denifle, Luther und Luthertum I 15 ff 563. Ficker, Augsburger Konfutation XXVII. Hase, Werke X 33 ff.

denen die Sorge um die Verbreitung des Evangeliums mit allen Mitteln „der damaligen Diplomatie“ besonders am Herzen lag. Daß aber Philipp allen Ernstes die Idee, in seinem Lande die Bigamie einzuführen, gewollt habe oder noch andere solche Ehen im Lande bestanden hätten[1], wird nach neuesten Forschungen bestritten. Beim Hofprediger Melander und dem Professor Oldendorp habe es sich nicht um Doppelehen, sondern um Wiederverheiratung gehandelt. Wenn Luther wegen des zu befürchtenden Ärgernisses seine Einwilligung nur aus Gründen der Seelsorge und infolge des politischen Druckes, den Philipp auf ihn ausübte, gab, aber seine Zustimmung nur als Beichtdispensation, die geheim gehalten werden sollte, aufgefaßt wissen wollte, so daß die Geheimhaltung auf jede Weise, nötigenfalls selbst durch eine Lüge, die er in diesem Falle für erlaubt hielt, gewahrt werden sollte, so ist es doch sehr bequem, dieses Verhalten Luthers aus seiner Abhängigkeit von der ihm überkommenen Kasuistik und Beichtpraxis des Mittelalters, welches eine Doppelehe verwarf, zu erklären. Übrigens ist dieser Ausweg ja auch gar nicht notwendig, wenn Luther wegen seiner Zustimmung nie Gewissensbedenken gehabt hat und haben konnte, da ihm die Polygamie nicht gegen das göttliche Gesetz zu verstoßen schien. Die Parallele mit Heinrich VIII. liegt allerdings nahe. Aber wenn auch Kajetan eine ähnliche Stellung zur Polygamie in der Heiligen Schrift wie Luther eingenommen hat, so hat er doch das Verbot der Kirche anerkannt, und wenn die römische Kurie ernstlich die Frage erwogen hätte, ob nicht der König seinen Zweck am besten durch Eingehen einer Doppelehe erreichen könne, so ist es doch sehr fraglich, ob Papst Klemens dem König diesen Weg habe vorschlagen lassen oder irgendwie gebilligt habe. Gerade Luther hat Heinrich VIII. diesen Weg angeraten[2].

Auch manches andere ist nicht auf diese einfache Weise abzuschwächen. Wer z. B. die zahlreichen verächtlichen Äußerungen Luthers über seine Gegner wie über fromme und heilige Dinge liest, der wird schwerlich geneigt sein, dieselben bei einem „Gottesmanne“ lediglich durch die „Derbheit der Zeit“ zu entschuldigen, denn die Gegner sind, wie z. B. Dietenberger ausdrücklich bemerkt, erst durch ihn zur „Grobheit“ gezwungen worden. Kepler, der

---

[1] Keller, Reformation 456. Histor.-polit. Bl. 1888 I 321 ff; 1889 I 57; 1905 I 317 ff. Wedewer, Johannes Dietenberger, 1888, 42 ff. Eine teilweise Entschuldigung gibt Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen, 1904. Kolde: Realenzykl. XV³ 310 ff.

[2] Einig contra Beyschlag. Eine katholische Antwort auf protestantische Angriffe II (1894) 23 ff. Ehses, Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII., 1893. Histor. Jahrb. XIII 479 ff. Röm. Quartalschr. XIV 256 ff. Köln. Volks-Ztg 1902, Literar. Beilage Nr 41. Histor.-polit. Bl. 1905 I 81 f.

ein aufrichtiger Lutheraner sein wollte, ohne auf das Wort Luthers zu schwören, bemerkte einmal: „Was soll ich von Luther sagen? Er ist ein eigentümlicher Mann. Der Wahrheit untreu zu werden, dazu konnten jene Dinge ihn nicht bewegen, die sonst auf alle Weisen Eindruck machen — darin war er der weiseste unter allen. Aber was soll man sagen von seiner Schmähsucht und Zotenreißerei? Vertragen sich diese mit einem Weisen? Er bediente sich ihrer, aber er billigte sie nicht. Er fehlte aus Leidenschaft, nicht aus Urteil. . . . Wenn die Leidenschaft in den Schranken der Pflicht bleibt und der Vernunft folgt, so steht sie allerdings unter Gottes Leitung; sonst aber fördern große Naturen mit großen Tugenden auch große Laster zu Tage." [1] Die neuesten Verhandlungen über Luthers Tischreden lassen sogar die Entschuldigung Keplers als zweifelhaft erscheinen. Auch die „Massivität seines mittelalterlichen Aberglaubens" ist unbestreitbar. Calvin ist nicht weniger maßlos im Schimpfen über Rom.

15. Gerade die schönste Blüte der christlichen Heiligkeit, das gottgeweihte Leben der Mönche und Nonnen, haben die Reformatoren mit rauher Hand vernichtet, anstatt die eingerissenen großen Mißstände zu beseitigen. Vielfach wird jetzt auch anerkannt, daß dem Mönchtum eine berechtigte Idee zu Grunde liege und der Mangel des Opfersinnes und der Entsagung zu beklagen sei [2]. Indem die Reformatoren alle Heiligung durch ihre Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung problematisch machten, die menschliche Natur von Hause aus als schlecht betrachteten, die guten Werke als unnütz, wenn nicht gar schädlich, für das ewige Leben bezeichneten, haben sie den apostolischen Baum der kirchlichen Heiligkeit an der Wurzel angegriffen. „Luther griff das ganze katholische (nicht nur mittelalterliche) Ideal der christlichen Vollkommenheit an. In seinem Kampfe gegen Mönchtum, Aszese, besondere Leistungen usw. bekämpfte er jenes *πρῶτον ψεῦδος* der moralistisch-pelagianischen Betrachtung, als gelte vor Gott irgend etwas anderes als er selbst. Ebendeshalb tilgte er die Vorstellung einer doppelten Sittlichkeit bis auf den letzten Rest und stellte den sich der

---

[1] Opera ed. Frisch V 480. Schuster, Johann Kepler, 1888, 156. Denifle, Luther und Luthertum I 548 781 ff. Kapp, Religion und Moral im Christentum Luthers, 1902. Harnack, Dogmengesch. III³ 798; Reden und Aufsätze II 151 ff 299. Realenzykl. II³ 728. Rebner, Das Prinzip des Protestantismus der Gegensatz des Katholizismus, 1897, 8. Histor. Jahrb. XVII (1896) 54 ff. Zu Luthers Aberglauben vgl. Goethe, Werke XXXV (1868) 56. Harnack, Dogmengesch. III² 697 736 Anm. 2. Diefenbach, Der Zauberglaube des 16. Jahrhunderts nach dem Katechismus Luthers und des Canisius, 1900.

[2] Harnack, Reden und Aufsätze I 81 ff; II 257 f. Zöckler, Askese und Mönchtum², 1897. Geiger, Protestantisches Mönchtum, 1899. Realenzykl. XIII³ 214 ff. Paulsen, Deutsche Universitäten, 1902, 502.

Sündenvergebung getröstenden Glauben (vivificatio, sanctificatio) als die christliche Vollkommenheit dar." [1] Allein der Kampf Luthers gegen die evangelischen Räte wie der moderner Protestanten gegen eine doppelte Sittlichkeit beruht auf einer falschen Voraussetzung von der Bedeutung dieser Räte und führte zu einer Gefährdung der Sittlichkeit überhaupt, weil jeder „Verdienstbegriff" geleugnet wird. Auf dem Reichstag zu Augsburg wurde viel über die Schlechtigkeit der Mönche geklagt. Aber dieselben sind dadurch nicht besser geworden, daß sie zur Reformation überliefen. Willibald Pirkheimer schreibt: „Die römische Buberei, desgleichen der Mönch und Pfaffen Schalkheit sollte gebessert werden. Allein statt dessen hat sich die Sache also verschlimmert, daß in Vergleichung mit den evangelischen Buben die vorgenannten fromm erscheinen. Während diese mit Gleisnerei und List betrogen haben, wollen die jetzigen offen und ungescheut ein schändliches Leben führen und dabei die Leute bei sehenden Augen blind reden, indem sie nicht nach ihren Werken, sondern nach ihrem Glauben beurteilt werden wollen." [2]

„Der Antinomismus ist zwar ungefährlich, wenn er mit so hoher und reiner Begeisterung verbunden ist, wie sie den Paulus und seine seltenen Geistesverwandten erfüllte; aber für die weitaus große Mehrzahl einer kirchlichen Gemeinschaft schließt der Antinomismus eben doch die schwersten sittlichen Gefahren in sich. Das hatte die alte Kirche genug zu erfahren, und auch die lutherische weiß davon zu erzählen." [3] „Mit jener Los-

[1] Harnack, Dogmengesch. III² 720. Dobschütz, Urchristliche Gemeinden 193 ff. Dagegen Denifle, Luther und Luthertum I 55 ff.

[2] Strauß, Ulrich von Hutten, 1858, 351. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon X² 17.

[3] Pfleiderer, Das Urchristentum 210. Janssen, Geschichte IV 1 ff; VI 8 ff. Stimmen aus Maria-Laach XLVIII (1895) 127 ff. Paulus, Kaspar Schatzgeyer, 1898, 96 ff 118. Herrmann: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1891, 54. Harnack ebd. 133; Dogmengesch. III³ 796 ff 807. Die lutherische Kirche hat doch die Abwendung von der „Werkgerechtigkeit", dem „Opfer", den „Satisfaktionen" teuer bezahlen müssen. Indem sie entschlossen zur Religion, und nur zu ihr, zurückkehren wollte, hat sie die sittliche Aufgabe, das „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig", viel zu sehr vernachlässigt. Vgl. auch Janssen (a. a. O. V 389 ff) über die Gründe, aus welchen Pistorius zur katholischen Kirche zurückkehrte (ebd. VIII 359 ff). Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und in der Kirche der Reformation II (1898). Theol. Lit.-Ztg 1898, 644: „Daß die lutherische Kirche im 16. und 17. Jahrhundert auch in ihrer Seelsorge von dem Dogma der Rechtfertigung aus dem Glauben beherrscht, aber auch gefesselt wird; ... auf das neue Leben und seine Ausgestaltung und in der Gemeinde wird nicht reflektiert." Nippold (Abseits des Kulturkampfes, 1899, 465) sagt, Döllingers furchtbares Buch über die Reformation, welches mit einer Quellen-

trennung des Glaubens vom praktischen Leben, der Rechtfertigung von der Heiligung, der Beseligung der Herzen einzelner von der Versittlichung des Lebens der Gesellschaft hing wesentlich zusammen die im Luthertum zum Erbübel gewordene Überschätzung der reinen Lehre, die Verbohrung in unfruchtbare Scholastik, die Verbissenheit der konfessionellen Zänkerei, kurz jenes ganze heillose doktrinäre Wesen, welches die Hauptschuld daran trägt, daß unser deutsches Volk auf Jahrhunderte hinaus schwach, zerrissen, wehrlos, zum Mitbewerb um die Weltherrschaft unfähig wurde." [1] Daß die Leugnung der Freiheit, wenigstens die von der inneren Notwendigkeit, und die Lehre von der Prädestination für das sittliche Leben von den gefährlichsten Folgen waren, braucht kaum erwähnt zu werden. Wird doch nahezu die Kausalität des Bösen auf Gott zurückgeführt [2], denn Gott stehe über dem Gesetz, da geschrieben stehe, nicht für die Gerechten sei das Gesetz gegeben!

„Was protestantische Theologen früherer Zeit, Lutheraner sowohl als Reformierte, von den verderblichen Wirkungen der Rechtfertigungslehre, wie sie durch die Reformation gestaltet worden, berichten, das wird nun auch in Amerika, wo diese Lehre noch in hohem Ansehen steht und von zahllosen Kanzeln verkündigt wird, von einzelnen bestätigt. Die Schriften amerikanischer Theologen enthalten desfalls merkwürdige Geständnisse." [3] Wenn W. Wenzel sagte, mit der Reformation sei eine ganz neue Barbarei an den Höfen und auf den Universitäten der Protestanten eingetreten; von wo das Licht und die Humanität ausgehen sollte, sei nur Finsternis und

---

kunde ohnegleichen die These durchführt, daß alle Führer der Reformation auf die Frucht ihres Werkes schließlich mit Trauer zurückgeschaut haben, sei nirgends widerlegt worden. Vgl. auch Stagefyr-Herborn bei Schmitt, Confutatio 52 ff 91 ff; Evers, Martin Luther VI 649 ff; Histor.-polit. Bl. 1899 I 415 ff; Katholik 1900 I 385 ff; Gallwitz (Die Grundlagen der Kirche, 1904) erhält das Zeugnis, daß die „lebhafte Bekämpfung der lutherischen oder paulinischen Rechtfertigung aus dem Glauben, die, falls sie nicht sittlich einschläfernd wirken soll, den Hintergrund der Werkgerechtigkeit bedarf", voller Wucht und Eindruck sei (Christliche Welt 1905, 697); Schopenhauer, Werke II 736; V 407.

[1] Pfleiderer: Zeitschr. f. Missionskunde I (1886) 25. Schlatter, Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik, 1897. Theol. Lit.-Ztg 1897, Nr 24, Sp. 637 f.

[2] Bellarm., De amiss. grat. 2, 1 ff. Möhler, Symbolik [6] 43 ff 242 ff; Neue Untersuchungen [5], 1900, 71 ff. Baur, Dogmengesch. III 73 ff 118 f 223; Der Gegensatz [2] 59 ff. Müller, Symbolik, 1896, 299 f 313 ff. Nösgen, Geschichte der Lehre des Heiligen Geistes, 1899, 251. Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker 130 ff 172 ff.

[3] Döllinger, Kirche und Kirchen 341. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze II 92 ff; III 233 ff. Hohoff, Die Revolution seit dem 16. Jahrhundert im Lichte der neuesten Forschung, 1887. The American Journal of Theol. 1899, 317 f.

rohe Bestialität ausgegangen — so fand man sein Urteil einseitig; wenn Janssen solche Quellenberichte zusammenstellte, so schalt man sein Werk als tendenziöses Machwerk, das heute als überwunden gelte. Es mehren sich aber gegenwärtig doch die Stimmen immer mehr, welche einen allgemeinen Verfall als unmittelbare Wirkung der Reformation bezeichnen (Droysen, Roscher, Meitzen, Paulsen u. a.)[1]. Mit Schweigen bringt man die unbequemen Tatsachen nicht aus der Welt. Janssen hätte den großen Eindruck gar nicht gemacht, wenn nicht die protestantische Geschichtschreibung so gefehlt hätte. Köstlin glaubt zwar, ein jeder, der über Christentum und Religion evangelisch denke, müsse anerkennen, daß das großartigste Beispiel für Rückschritte in der Religion gerade in der Geschichte des Christentums vorliege, fügt aber doch hinzu: „Und sogar auch in der Geschichte des aus der Reformation hervorgegangenen evangelischen Christentums müssen wir ein schlimmes Zurücksinken unmittelbar nach der Reformation anerkennen.“[2] Es ist also nicht lediglich böser Willen, wenn katholische Polemiker und selbst Päpste, wie Leo XIII., auf diesen Zusammenhang zwischen Prinzip und Folge hinweisen, zumal da in der Neuzeit in romanischen Ländern die protestantische Propaganda wie gegen das kirchliche Leben so gegen die Autorität im Christentum und in der Kirche auftritt. Wir geben zu, daß einer der Hauptgründe der Reformation das Verderben in der Kirche, besonders im Klerus und in den Klöstern, war, aber diese Reformation hat ihr Werk gerade damit begonnen, daß sie die Grundlagen der Autorität und des Glaubens vernichtete, statt die Schäden zu beseitigen. Denn so sehr anzuerkennen ist, daß die Reformation die Katholiken zur Abbestellung derselben angetrieben hat, ist die Frage, ob eine friedliche Reformation nicht möglich gewesen sei, nicht einfach zu verneinen[3].

---

[1] Baum, Magistrat und Reformation in Straßburg bis 1529, 1887. Histor.-polit. Bl. 1891 I 891 904. Katholik 1893 II 124 ff 530 ff. Dieckmann, Die christliche Lehre von der Gnade, 1901, 418 ff.

[2] Stud. u. Krit. 1890, 224. Kawerau, Lob und Schimpf des Ehestandes in der Literatur des 16. Jahrhunderts: Preuß. Jahrb. LXIX 759 ff; Die Reformatoren und die Ehe, 1892. Osborn, Die Teufelsliteratur des 16. Jahrhunderts, 1893, 113 ff 164 ff. Harnack: Preuß. Jahrb. LXXVI (1894) 523 525. Röhm, Sendschreiben eines katholischen an einen orthodoxen Theologen, 1895, 54 f 58. Vgl. auch Histor. Jahrb. XV (1894) 587 ff.

[3] Vgl. Möhler, Symbolik 11; Paulsen, Geschichte des gel. Unterrichts I² 183 f 443 ff. Danach sind auch die Äußerungen des Bischofs von Perugia und des Papstes Leo XIII. in der Canisius-Enzyklika zu beurteilen, welche so übel vermerkt wurden. Götz, Leo XIII., 1899, 41 ff 216 ff. Spahn, Leo XIII., 1905, 145 ff.

16. Die katholische Kirche hat auf der Synode zu Trient die Mißbräuche abgestellt, die Grundlage der Heiligkeit aufs neue klargelegt und eingeschärft. Die Folgezeit hat den Beweis erbracht, daß diese Reformation an Haupt und Gliedern die Quellen des übernatürlichen Lebens in der Kirche aufs neue geöffnet hat. Man mag ihre Hierarchie und die Pracht ihres Kultus belächeln oder verspotten, sie erweisen sich doch für das christliche Leben als wirksame Mittel der Kirche. „Auch ist die katholische Kirche", sagt ein vorurteilsfreier Beobachter[1], „sowohl in dem innerweltlichen Verkehr der Gläubigen untereinander als auch in dem auswärtigen Verkehr mit dem überweltlichen Gott so groß . . ., so frei und so schön, daß ihre Bekenner über jene einseitige Charakteristik (pantheistischer Kirchenenthusiasmus, sacrificio dell' intelletto) nur zu lächeln brauchen, da sie ja neben den großen Hierarchen, vor denen selbst Kaiser zitterten, auf den weltverachtenden Mönch hinweisen können, der doch nicht im Protestantismus, sondern nur in dem universelleren Schoße der katholischen Kirche seine friedliche Stelle findet." Wenn man gegen die Weltflucht den Weltberuf und die freie Persönlichkeit aufruft, so vergißt man, daß die Christen Kreuzesträger sein sollen.

Es zeugt doch von großer Einseitigkeit, um nicht zu sagen Beschränktheit, wenn man angesichts der gegenwärtigen Lage der protestantischen Kirche zum Kampfe gegen die römische Kirche aufruft, weil in ihr eine so arge Entstellung des biblischen Christentums sei, daß sie „die Kraft des Christentums schwächt, dem Herrn die ihm gebührende Ehre und Stellung nimmt, der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit widerstrebt, die sittliche Hebung und Charakterbildung des Menschen hindert, für die wahre Frömmigkeit und Sittlichkeit hinderlich ist"[2]. Man darf diesem mitleidsvollen Zuhilfekommen nur die Tatsachen entgegenhalten. „Mit Pauken und Posaunen und mit einem unendlichen Aufwand an Worten wird dieser Erfolg (der Segen des reformatorischen Schriftprinzips) ohne

---

[1] Teichmüller, Religionsphilosophie 424.

[2] Ad. Bender, Die Stellung des evangelischen Christen zu der römischen Kirche, 1891. Fay (Theol. Lit.-Ztg 1891, Nr 25, Sp. 635) hofft hierfür allgemeine Zustimmung. Noch stärker äußert sich Umfried (Theol. Studien aus Württemberg 1888, 212). Meyer, Christentum und Germanen. Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion, 1905, 203 ff. Damit stimmt schlecht, was Gallwitz (Die Lebensbedingungen der evangelischen Volkskirche, 1888) über die Krisis derselben sagt. Herrmann, Römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit[3], 1903. Dagegen Mausbach, Die katholische Moral, ihre Methode, Grundsätze und Aufgaben[2], 1903. Fritsch, Luthers Moral nach den Quellen, 1901. Es lohnt sich heute noch Newmans Verteidigung gegen den Vorwurf, daß der Katholik ein Schuft oder ein Narr sei, zu lesen (Apologia 6 ff).

Unterlaß in den evangelischen Kirchen gepriesen; tatsächlich aber bleibt man knietief in der Werktätigkeit stecken; der Tatsachenglaube, die Unterwerfung der Vernunft ist das fromme Werk, durch das der Protestant sich seine Seligkeit erkauft." [1] Der neueste Streit über katholische und protestantische Moral hat nicht nur bei Übelwollenden (Graßmann), sondern auch bei Gelehrten (Herrmann) die falsche Voraussetzung, daß Werkheiligkeit und innere Sittlichkeit sich ausschließen. Die Geschichte und die Erfahrung geben eine andere Lehre.

Die moderne protestantische Theologie will ja Leben, Tun, praktisches Christentum, nicht Lehre, Intellektualismus. Der Mystizismus wird begrüßt, aber als Ergänzung nicht Moralismus (Ritschl), sondern Betonung des Sittlichen im Christentum gefordert. „Wohl wurzelt alles Christentum in der einen durch Christus uns Sündern geschenkten Gewißheit, daß wir einen gnädigen Gott und Vater haben ... aber auf das Tun des Menschen kommt es an. Diese praktische Seite des Christentums ist zuletzt die in allem Wechsel der Zeiten immer gleichbleibende, entscheidende. Das ist das Gemeinsame beim Juden- und Heidenchristentum, Urchristentum und Katholizismus, Katholizismus und Protestantismus." [2]

17. Wer wollte es dem Katholiken daher verübeln, wenn er mit einem gewissen Stolze von der Heiligkeit seiner Kirche spricht? Gewiß, die Kirche war stets heilig, wenn auch viele ihrer Mitglieder unheilig waren und sind. Es sind nicht bloß Redensarten, wenn die Apologeten sagen: „Die Kirche als Institution Christi hat nie geirrt, ist nie böse geworden und verliert nie ihre Kraft, die auch stets sich bewährt, sollte auch die Bewährung nicht immer so in die Augen fallen." [3] Hätte die Kirche nicht die unzerstörbare Kraft der Wahrheit und Heiligkeit in sich, welche durch die Unheiligkeit einzelner, ja vieler Organe zwar gehemmt, aber nicht unterdrückt werden kann, so wäre sie nicht in allen Stürmen auf-

---

[1] Franz, Religion, Illusion, Intellektualismus ein Bau- und Zimmerplatz der Weltanschauung, 1900, 83. Lobstein (Theol. Lit.-Ztg 1901, Nr 3, Sp. 85) stimmt zu. Dies bestätigt auch Kolde (Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert, 1903, 24 f), indem er Ehrhard vorwirft, daß er „die Bequemlichkeit in der Religion" als ein Hauptförderungsmittel des Protestantismus angebe. Dies finde sich sonst nur in der vulgärsten katholischen Traktatenliteratur. Vgl. auch Lagarde, Über einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist, 1891, 110; Goyau, L'Allemagne relig. 276 ff.

[2] Dobschütz, Probleme 135.

[3] Möhler, Symbolik 352. Döllinger, Christentum 222 f; Kirche und Kirchen xxiv. Zur Geschichte der katholischen Reformation vgl. Dittrich: Histor. Jahrb. 1884, 350 ff.

recht geblieben, aus allen Kämpfen siegreich hervorgegangen. Was konnten jene Sekten des Mittelalters, welche im Anschlusse an alte Häretiker und Schismatiker eine eigene, unsichtbare, heilige Kirche träumten, an die Stelle der realen Macht der Kirche setzen?[1] Die Kirche und mit ihr das Christentum wären untergegangen, wenn jene nicht, wie sie ohne göttliche Vollmacht aufgetreten sind, wieder spurlos im Gewühle der Menschheit verschwunden wären. Wenn die Augsburger Confessio selbst erklärt, daß die eine, heilige Kirche allzeit sein und bleiben müsse, so heißt dies doch nichts anderes, als die Kirche war von jeher, auch vor der Reformation, die eine, heilige Kirche. Sollte sie auf einmal aufgehört haben, dieses zu sein? Freilich hat die Confessio vieles aus „taktischen Rücksichten" behauptet.

Bellarmin lehnt alle Definitionen der Kirche ab, welche die Mitgliedschaft bloß auf innere Eigenschaften gründen und dadurch die Kirche zu einer unsichtbaren machen[2], aber nicht als ob er die Heiligkeit der Kirche preisgeben wollte, sondern nur, um die äußeren Merkmale der Zugehörigkeit stärker hervortreten zu lassen. „Wir aber glauben, daß in der Kirche alle Tugenden gefunden werden, Glaube, Hoffnung, Liebe und die übrigen; damit aber einer auf irgend eine Weise zur wahren Kirche gehöre, von welcher die Schriften sprechen, glauben wir nicht, daß irgend eine innere Tugend notwendig sei, sondern nur das äußere Glaubensbekenntnis und die Gemeinschaft der Sakramente." Um aber keinen Zweifel darüber zu lassen, daß er damit die Kirche nicht im Äußerlichen aufgehen lasse, gebraucht er alsbald nach Augustinus das Bild vom lebendigen Leibe der Kirche, von dem Leibe und der Seele der Kirche.

18. Es ist kaum daran zu erinnern, daß in diesem höheren Gebiete der Frömmigkeit und Sitte von keiner ziffernmäßigen Statistik die Rede sein kann. Ein entscheidender Grund hierfür liegt schon darin, daß sich viele gute Handlungen, ja gerade die besten, der Öffentlichkeit entziehen. Wohl kann man die Werke der christlichen Nächstenliebe im Kranken- und Armendienste wie in der Mission, soweit sie in die Öffentlichkeit treten, äußerlich berechnen; aber doch sind auch hier die Motive und Umstände nicht zu unterschätzen. Wie man aber dieselben beurteilen möge, die katholische Kirche hat nach keiner Seite in der christlichen Nächstenliebe den Vergleich zu scheuen. Und gerade das Ordenswesen ist es wieder, welches durch seinen Opfermut die höchsten Erweise dieser Tugend ermöglicht.

---

[1] Huck, Dogmengeschichtlicher Beitrag zur Geschichte der Waldenser, 1897, 54.
[2] De Controv. 2, 3, 2.

Nur einzelne protestantische Stimmen mögen darüber zum Worte kommen, welche bezeugen, daß die katholische Kirche stärkere Wurzeln im Volksleben hat, „sie mögen nun sein, welcher Art sie wollen". „Das wird heute kaum noch jemand leugnen." Präsident von Gerlach schreibt: „Wir sehen täglich, wie gering im Vergleich zur katholischen Kirche der Einfluß ist, den die evangelische Kirche auf die Erleuchtung und Heiligung des Volkes im großen und ganzen und auf die Mehrzahl ihrer Glieder übt. Die Ursache ist nicht weit zu suchen." Der Geheime Rat Eilers sagt: „Ich hatte den Zusammenhang des christlichen Lebens in der katholischen Bevölkerung mit den Einrichtungen und Gebräuchen der katholischen Kirche kennen gelernt und mich widerstrebenden Herzens überzeugen müssen, daß im allgemeinen mehr Christliches in der bestehenden katholischen als in der bestehenden evangelischen Kirche lebt. Es hatte sich mir als eine ausgemachte Tatsache ergeben, daß die evangelische Geistlichkeit im allgemeinen in aufopfernder pfarramtlicher Wirksamkeit weit hinter der katholischen zurückstehe."[1] Gegenwärtig liegen die Verhältnisse für die protestantische Kirche etwas günstiger, besonders im Vergleich der romanischen Länder mit Deutschland und England.

Bei den Verbrechen scheint die Sache anders zu liegen, da die Verheimlichung keinen sittlichen Grund hat. Die Statistik scheint daher Luft und Licht gleichmäßiger berücksichtigen zu können. Wer aber einmal mit statistischen Tabellen sich abgegeben hat, der weiß, wie neben dem Sprichwort: Zahlen beweisen, das andere einhergeht: Zahlen trügen. Vor allem ist es unmöglich, ein erschöpfendes Material über größere Länder beizuschaffen. Sodann ist die Gruppierung immer trügerisch und berechtigt höchstens zu ganz allgemeinen Folgerungen. Endlich ist wohl zu beachten, daß, da so viele andere Faktoren, wie die Rasse, die sozialen Verhältnisse, die politische Stellung und ähnliches, mitwirken, ein halbwegs richtiges Urteil über den Einfluß der Konfession, des Berufes auf die Moralität durch die Verbrecherstatistik nicht ermöglicht wird. Es ist nur ein bestechendes Scheinmanöver der konfessionellen Leidenschaft, vor welchem die Statistiker selber warnen, wenn in neuester Zeit der Versuch gemacht wird,

---

[1] Gerlach, Aktenstücke aus der Verwaltung des evangelischen Oberkirchenrats III (1856) 423. Eilers, Meine Wanderungen durchs Leben II (1857) 266. Bei Döllinger, Kirche und Kirchen 489. Paulsen, Geschichte des gel. Unterrichts I 443 ff. Redner, Das Prinzip des Protestantismus 104 ff. Über Kriminalstatistik vgl. Földes: Zeitschr. für die gesamte Strafrechtswissenschaft XI (1891). Lindenberg: Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik 1894, 588 ff 714 ff. Histor.-polit. Bl. 1899 II 1 ff. Krose, Der Einfluß der Konfession auf die Sittlichkeit, 1900.

aus diesen Tabellen für einzelne kleinere Distrikte einen tieferen Stand der Moralität nachzuweisen. Oder würden dieselben Rechenkünstler es zugeben, wenn man auf Grund der Verbrecherstatistik behauptete, daß die Verbrecher gar nicht auf Rechnung und Schuld des freien Willens zu setzen seien, sondern in allgemeinen, sich im wesentlichen gleichbleibenden Ursachen ihren Grund haben, daß jeder Mörder ein Irrsinniger sei? Das statistische Amt in Berlin hat wiederholt (Kriminalstatistik 1901) ausdrücklich davor gewarnt, „solche Daten zu Gunsten dieses oder jenes Glaubensbekenntnisses in dem Sinne zu verwerten, daß dadurch eine Wirkung desselben auf die Kriminalität erwiesen sei".

19. Zum Beweise der Heiligkeit der Kirche wird in der Regel auch auf die Wunder hingewiesen, welche fortwährend in der Kirche gewirkt werden. Die alte Apologetik hat hierin sogar den Hauptbeweis für die Heiligkeit der katholischen Kirche gesehen. Neuerdings wird das Wunder neben dem Martyrium zu den sekundären Kennzeichen der Kirche gerechnet. Beide stehen aber mit der Heiligkeit der Kirche in Verbindung. Das Wunder ist nicht nur ein Zeichen der Sendung durch Christus (Mk 16, 17 18. Jo 14, 12), sondern auch ein Beweis für das Walten des Heiligen Geistes in der Kirche, insofern einerseits durch Austreibung der Dämonen die Geschöpfe Gottes der Macht des Teufels entrissen werden und anderseits durch leibliche und geistige Hilfe das Reich Gottes gefördert und verherrlicht wird. Wir haben früher dieses Thema ausführlich behandelt [1], hier gilt es nur, die Konsequenzen zu ziehen. So skeptisch man auch gegen die „römische Wundersucht" [2] sein mag, es ist doch unmöglich, alles, was die Väter, zum Teil als Augenzeugen, berichten, in dem allgemeinen Zweifel zu begraben, auch unmöglich, alle wunderbaren Vorkommnisse der späteren und neuesten Zeit trotz aller Ausschreitungen der Hagiographen [3] einfach als frommen Betrug oder Täuschung beiseite zu schieben. Wenn man die Kraft des Gebetes, welches in keiner Religion fehlt, anerkennt, so kann man auch wunderbare Gebetserhörungen nicht bezweifeln. Dieselbe Macht des Herrn aber, welche sich hierin offenbart, ist auch in den Wundern wirksam, welche fast immer vom Gebete begleitet sind, in Gebet und Fasten gewirkt werden. Die Protestanten mögen über die Fürbitte der seligsten Jungfrau und der andern Heiligen [4] denken, wie

---

[1] Apologie II³ 547 ff. Bellarm., De Controv. 2, 4, 14; De notis eccl. 14. Leo XIII., Enzyklika 2. Mai 1897.

[2] Tschackert, Polemik 108. Arnold, Cäsarius v. Arles 165 ff.

[3] Analecta Bollandiana 1905, 275.

[4] Hefele, Beiträge II 64 ff. Rob. Smith, Das Alte Testament, 1894, 227.

sie wollen, und den Heiligenkultus als etwas Heidnisches betrachten, die göttliche Macht Jesu Christi werden auch sie nicht verkürzen können. So weit ist es aber doch bei den gläubigen Katholiken nicht gekommen, daß einer, der „an der Wahrheit der Heiligenlegenden zweifelt oder die Anbetung eines Bildes für Götzendienst ansieht, für ein Skeptiker und Ungläubiger oder gar für ein Protestant erklärt“ wird[1]. Dies ist protestantischer Aberglaube, ganz gleich dem, daß es evangelischer Glaube sei, wenn der Katholik in der Sterbestunde „die Fürbitte der Maria und anderer Heiligen“ beiseite läßt und für alle Sünden allein auf die Genugtuung Christi baut[2].

Gewiß ist es mehr als eine rhetorische Wendung, wenn der hl. Irenäus bemerkt, daß die Häretiker nicht in der Kraft Gottes, nicht in der Wahrheit noch zum Wohle der Menschen Wunder wirken, sondern zum Verderben und Irrtum, durch magische Kunststücke und allgemeinen Betrug mehr schaden als denen nützen, welche ihnen glauben, weil sie verführen. „Denn weder können sie den Blinden das Gesicht, noch den Tauben das Gehör geben, noch alle Dämonen vertreiben, außer denen, welche von ihnen selbst geschickt werden, wenn sie wenigstens dies tun.“[3] Dagegen bezeugt er, daß noch zu seiner Zeit in der Brüderschaft häufig im Falle der Not, indem die gesamte, überall befindliche Kirche mit Fasten und vielem Flehen betete, der Geist eines Verstorbenen zurückgekehrt und durch das Gebet der Heiligen ein Mensch geschenkt worden sei. Mehrere Tote seien so auferstanden und haben viele Jahre mit den Christen gelebt. Außerdem habe man Dämonen ausgetrieben, Kranke durch Auflegung der Hände geheilt. Auch gebe es viele, welche durch Visionen und Prophetien ausgezeichnet seien. Die wunderbaren Gaben für die Bekehrung der Heiden, welche überall sichtbar seien, können gar nicht aufgezählt werden[4].

Luther sagt, Karlstadt tue „unberufen sein Ding“, oder er müßte, wenn sein Vorgehen „aus innerlichem Rufen Gottes“ geschähe, dies „mit Wunderzeichen beweisen“. „Denn Gott bricht seine alte Ordnung nicht mit einer neuen, er tue denn große Zeichen dabei. Darum kann man niemand glauben, der auf seinen Geist und inwendig Fühlen sich beruft und auswendig wider gewöhnliche Ordnung Gottes tobet, er tue denn

[1] M. Müller, Anthropol. Religion, 1894, 3.

[2] Realenzykl. I[3] 563.

[3] Adv. haer. 2, 31, 2 3; 32, 3 4.

[4] Ebd. 5, 6, 1. Vgl. 2, 23, 4; 3, 26, 5. Augustinus anerkennt zwar die Wunder, will aber darauf nicht den Beweis für die Wahrheit der katholischen Kirche gründen, weil die Donatisten sich gleichfalls auf Wunder beriefen. De unit. eccl. 19, 50.

Wunderzeichen dabei."[1] Zur alten Ordnung gehörten aber nach allgemeinem Glauben die Wunder in der Kirche, ein Beweis des göttlichen Geistes!

20. Das Ziel und die Aufgabe der Kirche ist die Heiligung der Menschen[2]. Dieses Ziel wird nur annähernd, bei den einen mehr, bei den andern weniger erreicht, je nach der Mitwirkung der einzelnen mit der Gnade. Die Kirche ist hier auf Erden eine ecclesia militans, eine streitende Kirche, aber die Heiligkeit kann niemals ganz in ihr fehlen. Das ewige Leben muß schon hier im Glauben und in der Liebe seinen Anfang genommen haben, wenn es im Jenseits eine Fortsetzung erhalten soll; der Keim der Auferstehung muß in den sterblichen Leib eingesenkt werden, wenn er einst verklärt wieder auferstehen soll. Die Vereinigung mit dem Gottmenschen erhält im Himmel ihre Vollendung. Darin beruht die Hoffnung des Christen im Tode, darauf gründet sich der Glaube an die geistige Verbindung der heimgegangenen Glieder des Leibes Christi mit den noch auf der Pilgerschaft befindlichen. Es ist eine große communio sanctorum, im Gegensatz zur communio malorum der Häretiker, eine Gemeinschaft der Heiligen, wie seit Augustin (Nicetas) das Verhältnis der Gläubigen auf Erden untereinander und zu den Vollendeten (oder Anteilnahme an den Sakramenten? Kult der Heiligen, Reliquien: so nach Faustus) dargestellt und seit der Mitte des 5. Jahrhunderts, aber nach älterer Tradition (Armenien), im Apostolischen Glaubensbekenntnis bezeichnet wird. Die Gläubigen, welche dem Leibe Christi einverleibt worden sind, haben Sinn und Gedanken bei Gott und seinen Engeln, bei den Seligen, welche in Gottes Antlitz schauen. „Glaube", sagt Nicetas zu dem Neophyten, „daß du in dieser einen Kirche die Gemeinschaft der Heiligen erlangen wirst", nachdem er auf die Heiligen aller Zeiten und selbst auf die Engel hingewiesen hatte. Basilius würde selbst einen, der einen Brief vom Himmel hätte, nicht der Gemeinschaft der Heiligen teilhaftig erachten, wenn er nicht die gesunde Lehre enthielte. Die Seligen aber schauen in Gott alle jene Erdenwaller, welche noch in diesem Tale der Zähren wandeln. Sie sehen ihre Gefahren und Nöten, sie hören ihre Seufzer und Gebete, sie bitten bei Christus um Barmherzigkeit und Gnade, auf daß die ecclesia triumphans, die triumphierende Kirche, immer zahlreicher bevölkert und das Lob Gottes immer herrlicher verkündet werde[3].

---

[1] Janssen, Geschichte II 378.

[2] Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche 178 ff.

[3] Kirsch, Die Akklamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften, 1897; Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, 1900. Morin: Rev. d'hist. et de litér. relig., mai-juin 1904, 209 ff; Rev. August.,

Die acht Seligkeiten, welche die Kirche in das Offizium des Festes Allerheiligen aufgenommen hat, zeigen den engen Zusammenhang zwischen der streitenden und der triumphierenden Kirche in ergreifender Weise. Denn sie sind ebenso auf die wahren Mitglieder des Reiches Gottes auf Erden als auf die Seligen im Himmel zu beziehen. Es ist dieselbe Kirche hier wie dort, nur der Zustand ist ein anderer. „Die Kirche hier ist unvollkommen und schließt auch Böse in sich, die zukünftige hat keine solchen; wie sie jetzt sterblich ist, da sie aus sterblichen Menschen besteht, dann aber unsterblich, weil dann in ihr keiner mehr stirbt. Aber dies sind nicht zwei Kirchen, so wenig als es zwei Christus sind, weil er zuerst gestorben ist, nachher aber nimmer sterben wird", sagt der hl. Augustinus[1]. Alle, welche Gott anhängen und die Liebe des Heiligen Geistes im Herzen tragen, bilden mit Gott unter sich eine Gemeinschaft, eine Stadt Gottes, haben dasselbe lebendige Opfer und den lebendigen Tempel desselben. Der Teil, welcher den unsterblichen Engeln aus den sterblichen Menschen beigesellt wird, wandert jetzt sterblich auf der Erde oder ruht, wenn er hinübergegangen ist, in den geheimen Aufenthaltsorten und Sitzen der Seelen[2].

Der römische Katechismus bemerkt über den Zusammenhang beider Teile der Kirche: „Die streitende Kirche ist die Vereinigung der Gläubigen, welche noch auf Erden leben. Sie wird deshalb streitende Kirche genannt, weil sie einen fortwährenden Krieg zu bestehen hat mit den wütendsten Feinden, mit der Welt, dem Fleische, dem Satan. Deshalb darf man aber nicht annehmen, daß es zwei Kirchen gibt, sondern beide sind Teile derselben Kirche, deren einer voranging und schon das himmlische Vaterland besitzt, der andere von Tag zu Tag folgt, bis er einst, mit unserem Erlöser vereinigt, in ewiger Glückseligkeit ruht."[3]

21. Aber nichts Unreines kann in den Himmel eingehen. Und wer ist rein vor dem Angesichte des Heiligen und Allwissenden? Daher lehrt die katholische Kirche, es gebe noch einen dritten Teil der Kirche, welcher zwar zum lebendigen Leibe Christi gehöre, aber, weil die Seelen nicht in voller Reinheit und Heiligkeit aus diesem Leben, welches für die ganze Ewigkeit entscheidet, geschieden sind, noch nicht an der Anschauung Gottes

---

15 août 1904, 173 ff. In dem Symbol De fide S. Hieronymi und in einem armenischen Symbol: credo remissionem peccatorum in sancta ecclesia catholica, sanctorum communionem.

[1] Brevic. coll. 3, 9, 16; 10, 20. Reuter, Augustinische Studien 63 ff. Specht, Die Lehre von der Kirche 66 89 ff. Über die Gemeinschaft der Heiligen bei Origenes s. Möhler, Patrol. 565 ff.

[2] Aug., De civ. Dei 10, 7; 12, 9; 20, 9.

[3] 1, 10, 5.

teilnehmen dürfe. Es ist die reinigende Kirche, die ecclesia purgans, weil die Seelen im Fegfeuer „wie durch ein Feuer" (1 Kor 3, 15) geläutert werden müssen. Aber als lebendige Glieder stehen sie mit denen der andern Teile der Kirche in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Das Gebet ist das Mittel, in welchem sich die Gemeinschaft der streitenden mit der leidenden Kirche kundgibt. Wir leben der zuversichtlichen Hoffnung, daß Gott ihnen um unseres Gebetes willen gnädig sein wird.

Der hl. Augustinus, der mit erstaunlicher Kenntnis des menschlichen Herzens die Bedeutung der Gebete und Werke für die leidenden Seelen im Fegfeuer darzustellen wußte, bemerkt, die gemeinsame Mutter bete für alle in der christlichen und katholischen Gemeinschaft Verstorbenen, so daß niemand vergessen werde. Dieser Gedanke hat einen sinnigen Ausdruck in der Allerseelenfeier erhalten. Indem sich diese an das Fest Allerheiligen anschließt, wird zugleich der Zusammenhang und die geistige Vermittlung zwischen den drei Teilen der Kirche vor Augen geführt. Niemand wird ohne Rührung lesen können, was Augustinus über die letzten Tage seiner Mutter erzählt. Sie hatte ihn auf dem Sterbebette noch gebeten, ihrer stets am Altare zu gedenken, dem sie täglich gedient habe. Zum Schlusse bittet Augustinus alle, welche seine Bekenntnisse lesen, sie möchten am Altare der Dienerin (Gottes) Monika samt ihrem ehemaligen Gatten Patricius gedenken. „Sie mögen mit frommem Gefühl meiner Eltern in diesem vorübergehenden Lichte gedenken, und meiner Brüder unter dir, Vater, in der Mutter, der katholischen Kirche, und meiner Bürger im ewigen Jerusalem, nach welchem die Wanderschaft deines Volkes seufzt." [1]

§ 11.

Schrift und Tradition.

Gnade und Wahrheit sind für alle Völker und Zeiten von Christus verliehen. Die Predigt Jesu und der Apostel. — Gründe, warum Jesus nichts Schriftliches hinterließ. — Das mündliche Wort wirkt mehr auf das Herz und den Willen ein. Keine Religion wurde durch Schriften gestiftet. — Auch bei den Aposteln diente das mündliche Wort zur besseren Einwirkung auf Geist und Herz der Zuhörer. — Die Tradition für den Gottesdienst. Vorsorge gegen Profanierung. Die Mysterien. — Anordnungen für die treue Überlieferung. — Die Briefe der Apostel sind Gelegenheitsschriften. — Die Evangelien wollen kein vollständiges Leben Jesu geben. Inhalt der apostolischen Predigt. — Die Kirche ist nicht durch Schriften gegründet worden. — Die Schriften sind jünger als die Überlieferung. — Die Tradition in objektivem und subjektivem Sinne.

---

[1] De cura pro mort. gerenda c. 4. Conf. 9, 13, 37.

Die Väter über die Tradition. — Benützung der Heiligen Schrift bei den apostolischen Vätern. — Die Gnosis gab Veranlassung zur genaueren Bestimmung der Tradition. — Irenäus und Tertullian. — Die Geheimlehre der Gnostiker. Die wahre Überlieferung in den apostolischen Kirchen, besonders in der römischen. Glauben ohne Schriften. Nachfolge des Episkopats und Charisma der Wahrheit. — Tertullian betont den Gegensatz zwischen Tradition und Schriftforschung. Die Glaubensregel. Die Schriften sind Instrumente. — Die griechische Kirche. Klemens. Geheimtradition. Die wahre Gnosis. — Origenes gibt die Geheimtradition auf. Die allegorische Schrifterklärung setzt die kirchliche Tradition voraus. — Angebliche Widersprüche mit dem Traditionsprinzip. Ketzertaufstreit. Wahrheit und Observanz. — Tertullian. — Cyprian. — Augustinus. Glaubensbekenntnis und Schrift. Die Schrift konnte von den meisten nicht gelesen werden. — Cyrill. — Die Heilige Schrift Hauptquelle, aber durch die Kirche ausgelegt. — Athanasius. — Unbiblische Ausdrücke im Symbolum. Kein neues Stadium seit dem Nicänum. — Eusebius. Augustinus. Die Schrift über die Hauptlehren des Christentums. — Die spätere Lehre. — Vinzentius von Lirinum. — Nähere Erklärung seines Satzes. — Kriterium des hl. Augustinus. — Liturgie und Ritus. Tradition nicht bloß äußerliche Ergänzung der Heiligen Schrift. — Die Scholastiker. — Abälard. — Die Reformatoren. Schriftprinzip und Materialprinzip. Symbole. Vollständigkeit, Leichtverständlichkeit und Wirksamkeit der Schrift. — Widerspruch zwischen Formal- und Materialprinzip. — Das Tridentinum über die apostolischen Traditionen. — Bellarmin. Canus. — Reformatorisches und katholisches Prinzip. — Die Tradition vom geschichtlichen Standpunkte aus. — Die Katakomben. — Die Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Beweisführung. — Die Kindertaufe. — Möhler. — Die Einseitigkeiten einzelner Väter. Justin, Tertullian, Origenes, Augustinus. — Konzilien. Reformatoren. — Legenden. — Das Vatikanum.

I. Die Lehre der Heiligen Schrift.

1. Gnade und Wahrheit sind die beiden großen himmlischen Gaben, welche der menschgewordene Gottessohn als Geschenke des gütigen Vaters und Schöpfers dem verlorenen Menschen mitgeteilt hat (Jo 1, 14 17). Er selbst wollte allen der Weg, die Wahrheit und das Leben sein (14, 6), denn dazu ist er gezeugt und in die Welt gekommen, um der Wahrheit Zeugnis zu geben. . . . Ein jeder, welcher aus der Wahrheit ist, hört seine Stimme (18, 37). Jesus hat das Werk vollbracht, welches ihm der Vater aufgetragen hatte, damit er es vollende. Er ist in den Gläubigen und der Vater in Jesus, damit alle zu einem vollendet seien, „auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast“ (17, 33).

Das Leben und Wirken Jesu mußte aber ein Vorbild für das Leben und die Tätigkeit seiner Jünger, der Kirche sein. Seine Gnade und Wahrheit waren für die ganze Menschheit aller Zeiten in seiner Stiftung niedergelegt, um allen Generationen aller Zeiten überliefert zu werden.

Der Herr selbst hatte seinen Aposteln die nötigen Unterweisungen gegeben, damit sie seine Predigt nicht bloß fortführen könnten, sondern bis an die Grenzen der Erde ausdehnten. Was er nur in den engen Grenzen des Landes Palästina gepredigt hatte, das sollten die Apostel allen Völkern verkündigen. Was er im vertrauten Gespräche, „im geheimen", den Aposteln anvertraut hatte, das sollten diese auf den Dächern predigen; denn nichts ist verborgen, als daß es geoffenbart werde. Zur sichern Ausführung dieses evangelischen Amtes hatten die Apostel die Kraft von oben erhalten. Die Art und Weise dieser Ausführung hatte sie Jesus aber durch sein Beispiel wie durch seinen Auftrag gelehrt: Durch sein Beispiel der mündlichen Lehrverkündigung, durch seinen Auftrag: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie" usw.

2. Jesus hat nichts Schriftliches hinterlassen, weder eine Zusammenstellung seiner Offenbarung noch eine Anweisung für den Dienst der Apostel. Er hat das Evangelium, die frohe Botschaft, mündlich verkündigt, zog in ganz Galiläa umher, lehrend in ihren Synagogen und verkündigend das Evangelium des Reiches (Mt 4, 23). Wenn man sämtliche Ausdrücke der Evangelien über das Evangelium, die Lehre, das Wort, die Predigt, die Gebote Jesu zusammenstellen und damit die Sammlung der Zeitwörter vereinigen würde, welche das Verkünden des Evangeliums, das Predigen, Reden, Zeugnisgeben, Hören, Aufnehmen, Bewahren usw. bezeichnen, so würde man eine überraschend reiche Sammlung von Beweisen für die Lehrtätigkeit Jesu, ein anschauliches Bild des Predigers in der Mitte seiner aufmerksamen Jünger und des lautlos lauschenden Volkes erhalten. Von einer schriftlichen Tätigkeit würde man aber nirgends eine Andeutung finden. Nicht etwa, weil der Herr das Mittel der Schrift nicht kannte, ihre Bedeutung für die religiöse Wahrheit nicht schätzte, kann er ganz davon Umgang genommen haben, denn er kennt die Heilige Schrift, beruft sich auf Moses und die Propheten, auf das, „was geschrieben steht", und fordert zur Forschung in der Heiligen Schrift auf, damit man erkenne, was sie von Christus vorausgesagt hat.

Die Tatsache liegt zu klar und offen da, als daß sie hier mehr als anzudeuten wäre[1]. Auch die Frage, warum Jesus nicht gleich ursprünglich das Mittel der Schrift zur Verbreitung seiner Lehre gewählt habe, bedarf hier keiner weitläufigen Erörterung[2]. Weder die mangelhafte Bildung der Jünger, noch die Möglichkeit der Fälschung, noch die Rücksicht auf die heidnischen Gerichte oder die alte jüdische Gewohnheit und

[1] Orig., C. Cels. 1, 45.

[2] Aberle-Schanz, Einleitung 7 ff.

das Verbot der jüdischen Schule, anders als mündlich zu lehren, noch die Erwartung der nahen Parusie oder gar der Zufall brauchen als entscheidende Gründe angeführt zu werden. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß zu Lebzeiten Jesu ein Bedürfnis zur schriftlichen Darstellung seiner Lehre gar nicht vorhanden sein konnte. Denn Jesus wollte zunächst auf das Herz und den Willen seiner Zuhörer einwirken, die bußfertige Gesinnung wecken, eine lebendige, lebensfrohe Gemeinde um sich sammeln, welche den neuen Wein in neuen Gefäßen aufbewahren sollte.

3. Wie im Altertume überhaupt Wahrheit und Leben unzertrennlich waren, so wollte auch Jesus mit seiner Predigt ein neues Leben pflanzen und die Jünger erst allmählich zu einer höheren Erkenntnis und einer neuen Ordnung anleiten. Er lehrte wie einer, der Macht hat, nicht wie die Schriftgelehrten und Pharisäer, riß die Herzen seiner Zuhörer mit sich fort, begeisterte seine Jünger für die göttliche Lehre und das messianische Werk. Dennoch brauchte es lange, bis der Glaube befestigt und geläutert, die Einsicht in die Geheimnisse vermittelt war. Wie wäre aber dieser Zweck durch das Mittel der Schrift erreicht worden? Die Zuhörer, ja selbst die Jünger hätten Schriften des Herrn ebensowenig verstanden, als sie das Alte Testament verstanden haben. Sah sich doch der Herr sogar veranlaßt, bald zum Volke nur mehr in Gleichnissen zu reden, damit sie Augen haben und nicht sehen, Ohren haben und nicht hören. Die Jünger verstanden die Voraussage des Leidens und der Auferstehung nicht, wie hätten sie die schriftliche Darstellung der Lehre Jesu verstehen können? Zwar bekennen sie in den Abschiedsreden ihr Verständnis (Jo 16, 29 f), aber ihr nachfolgendes Verhalten zeigt, daß dieses Bekenntnis mehr die Wirkung der feierlich-ernsten Stimmung als der tief begründeten Überzeugung war. Erst mußte ihr ganzes Wesen umgewandelt, vergeistigt werden, ehe sie von der Wahrheit lebendig ergriffen und geistig durchleuchtet wurden. Geist und Leben mußten ihren neuen Beruf begründen. „Denn nicht hat Gott den Aposteln etwas Schriftliches gegeben, sondern statt der Schriften hat er ihnen versprochen, die Gnade des Heiligen Geistes zu geben. Denn jener, sagte er, wird euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe.“ [1]

Der tiefere Grund für die Lehrtätigkeit Jesu liegt also in der großen Bedeutung, in der ergreifenden Macht des lebendigen Wortes [2] und des Beispiels. „Es besitzt nämlich das lebendige Wort eine geheimnisvolle, verborgene Kraft, und vom Munde des Lehrers in die Ohren des Schülers

---

[1] Chrys., In Matth. hom. 1, 2.

[2] Thom., S. theol. 3, q. 41, a. 1. M. Canus, L. theol. 3, 3, 4.

übergeströmt tönt es mächtiger fort."[1] „Schreiben ist ein Mißbrauch der Sprache, stilles Für-sich-lesen ein trauriges Surrogat der Rede. Der Mensch wirft alles, was er vermag, auf den Menschen durch seine Persönlichkeit", schreibt Goethe. Das ganze Altertum kennt keinen Religionsstifter, welcher die Religion durch Schriften gegründet hätte. Die Schriften der Inder, Perser, Chinesen, Ägypter und anderer sind weit jünger als die Stifter ihrer Religionen. Buddha hat nichts Schriftliches hinterlassen. „Wir sehen hier (im Buddhismus) deutlicher als anderswo, daß bei Lebzeiten des Lehrers kein Bedürfnis gefühlt wurde, die Ereignisse seines Lebens aufzuzeichnen oder seine Lehre in einen heiligen Kanon niederzulegen. Seine Gegenwart war alles in allem, Gedanken an die Zukunft oder gar an große Berühmtheit in der Zukunft steigen nur selten im Gemüte seiner Zuhörer auf."[2] Konfuzius, Laotse und Zoroaster sind aber keine Religionsstifter, sondern Reformatoren, welche das Überlieferte sammelten, ordneten, sonderten. Mohammed hat wohl dafür Sorge getragen, daß seine Offenbarungen aufgeschrieben wurden, hat sich aber damit in die Reihe der Propheten eingestellt, welche gleichfalls ihre Offenbarungen nach dem Geheiße Gottes aufgeschrieben haben.

Wollen wir aber in diesem Zusammenhange auch Moses nennen, so gilt von ihm ebenfalls, daß die Religion bereits vorhanden war, nicht erst durch ihn gestiftet wurde. Der Bund war mit Abraham geschlossen, das Bundeszeichen war gegeben. Moses hatte im Auftrage Gottes die Gesetzgebung für die Erneuerung des Bundes zu verkünden und aufzuschreiben. Dadurch bekam die Heilige Schrift für die jüdische Theokratie dieselbe Bedeutung wie Gesetzbücher für den Rechtsstaat. Aber auch hier geht das Recht den Gesetzbüchern voraus. Von den Propheten haben die meisten nichts Schriftliches hinterlassen. Die Verfasser der Weisheitsbücher und der Psalmen haben die mündlich längst gepredigte Weisheit und die Ergüsse des religiösen Gemütes unter Eingebung des Heiligen Geistes aufgezeichnet und die messianischen Hoffnungen der Nachwelt überliefert[3]. Die Juden betrachteten die Schrift für sich als unzulänglich für das Heil.

Jesus aber war mehr als ein Prophet, war selbst der offenbarende Gott, welcher jederzeit die Wahrheit verkünden konnte. Wie bezaubernd mußte sein Wort auf die Zuhörer wirken, wie überwältigend offenbarte

---

[1] Hier., Ep. ad Paulin. 53, 2. Paulsen, Die deutschen Universitäten I (1893) 69 ff. Möhler, Einheit 25 63 f.

[2] M. Müller, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft, 1874, 27; Natürliche Religion, 1890, 538 543.

[3] Sir 6, 18—37; 8, 9—12 24. Sepp, Leben Jesu III (1900) 102 ff.

sich seine Weisheit im Streite mit den Schriftgelehrten und Pharisäern! Wer könnte sich diese majestätische und doch einfache Persönlichkeit vorstellen, wie sie ängstlich die Buchstaben wählt, um die Worte des Lebens und der Wahrheit dem stummen Papier anzuvertrauen? Denen aber, welche den Glauben verweigern, weil Christus seine Lehre nicht selbst aufgeschrieben habe und erst die Schüler desselben ihn zum Gott gemacht haben, antwortet Augustinus, dann dürfen sie auch den berühmtesten Philosophen nicht glauben, da sie auch nur durch die Schriften der Schüler Nachrichten von denselben haben. Pythagoras hat weder über sich noch über sonst eine Sache etwas geschrieben. Sokrates war ein abgesagter Feind des Schreibens[1].

4. Anders scheint sich die Sache bei den Aposteln zu verhalten. Wäre für sie nach dem Tode und der Auferstehung des Meisters nicht erwünscht gewesen, eine genaue Zusammenstellung der Offenbarung Christi und darin eine sichere Anweisung für die Ausübung ihres Amtes zu besitzen? Welchen Eindruck hätte es nicht auf ihre Zuhörer machen müssen, wenn sie ihnen die eigene Handschrift des Herrn, des Gottessohnes gezeigt hätten! Und dennoch hat der Herr den Aposteln nicht nur nichts Schriftliches hinterlassen, sondern er hat ihnen auch ausdrücklich und wiederholt das mündliche Wort, die Predigt als das Mittel für die Verbreitung seiner Lehre anbefohlen (Mt 28, 19. Mk 16, 15 ff. Jo 16, 12 f. Lk 24, 48 f. Apg 1, 8). Die Apostel aber haben dieses Gebot, das übrigens kein Verbot enthielt[2], so gut verstanden und erfüllt, daß sie gerade die göttliche Sendung zur mündlichen Verkündigung als die Grundbedingung des christlichen Glaubens und Lebens betrachteten[3]. Auch aus den Briefen der Apostel und aus der Apostelgeschichte ließe sich eine stattliche Sammlung der Ausdrücke, welche sich auf das Lehramt beziehen, zusammenstellen. Die mündliche Überlieferung galt als einzige Quelle.

Bei den Aposteln gelten die oben genannten mehr äußeren Gründe gegen das schriftliche Wort viel entschiedener, ohne daß deshalb die inneren Gründe abgeschwächt würden. Die Apostel hatten sich in einer feindlichen Gesellschaft von Juden und Heiden zu bewegen, mußten stets auf Verfolgungen gefaßt sein. Sie konnten aber selbst wieder nur durch das

---

[1] De cons. evv. 1, 7, 12.

[2] Chemnitz (Examen Conc. Trid., ed. Preuß, 1861, Sectio 1, 3, p. 7 16) wirft Payva d'Andrada vor, daß so die Heilige Schrift gegen das Wort und den Willen Christi geschrieben worden sei. Dies wolle man freilich offen nicht sagen, um das Volk nicht aufzuregen. Chemnitz und Bellarmin bieten heute noch die Hauptbeweise.

[3] Röm 10, 14 ff. Eph 4, 7—14. Hebr 2, 1 3 4.

lebendige Wort wirken, denn die Gründung von Gemeinden, die Bekehrung der Ungläubigen bedurfte eines kräftigeren Erweises, als es eine bloße, auch eine inspirierte Schrift zu bieten vermag. Denn diese fordert selbst wieder einen Beweis. Dagegen besaßen die Apostel für ihre Predigt ein lebendiges Zeugnis in dem Erweise des Geistes und der Kraft, welcher ihre Predigt begleitete, in den Geistesgaben, welche den Getauften zu teil wurden. Auch hier war es der lebendige Geist, welcher im Worte wirksam war, im Worte des Lebens.

Wohl haben sich die Apostel wie Jesus selbst häufig auf die Heilige Schrift des Alten Testamentes [1] und auf Vernunftgründe berufen, aber beides geschah in sekundärer Weise, zur Unterstützung und Erklärung der Predigt. Das Alte Testament aber wurde von den Juden bereits als Heilige Schrift anerkannt und mußte den Heiden durch sein Alter wie durch seine Weisheit imponieren. Der Beweis ging stets von der neuen Ordnung, von dem Leben und Werke Christi aus, welches im Alten Testamente vorausgesagt war. Gerade indem aus den alten Weissagungen die Erscheinung und das Leben des Messias nachgewiesen wurden, zeigte sich der im Christentume lebendige Geist im neuen Lichte. Die Vernunft dagegen mußte die Anknüpfungspunkte für den Glauben bieten, die Vorurteile zerstreuen, welche eine alte Gewohnheit des Glaubens und Lebens in allen Schichten des Volkes, der Juden und der Heiden, erzeugt hatte. Dies alles war nur die Vorbereitung und Unterstützung für die Predigt des Evangeliums. Den Aposteln war der Same des göttlichen Wortes anvertraut, aber als ein Same, der eine übernatürliche Keimkraft in sich barg, als ein Same, der, befruchtet vom Heiligen Geiste, gleich einem neuen Ferment in die verkommene Gesellschaft gelegt werden mußte, daß ein gründlicher Umwandlungsprozeß eingeleitet werde. Ein solcher Fermentationsprozeß, der alle Fasern des menschlichen Herzens ergreifen, alle Verhältnisse des Lebens durchdringen mußte, konnte nur durch das im Geiste Gottes verkündigte Wort des Lebens bewirkt werden.

5. Noch mehr galt die lebendige Überlieferung für den Gottesdienst mit seinem ganzen Kranze von gnadenreichen Handlungen und erhebenden Übungen. In einer entscheidenden Stelle beruft sich der hl. Paulus für die Abendmahlsfeier auf das, was er vom Herrn empfangen und den Gläubigen mitgeteilt habe (1 Kor 11, 23). Diese Feier bildete aber, wie wir daselbst erfahren und aus der Apostelgeschichte wissen, den Mittel-

---

[1] Vgl. Leo XIII., Encyclica Providentissimus 18. Nov. 1893, 13. Über die Überlieferungen der Väter bei den Juden s. Mt 15, 2; Mk 7, 3 5 9 13; Kol 2, 8; Gal 1, 14; Flav. Jos., Jüd. Altert. 13, 10, 6.

punkt des christlichen Gottesdienstes. Wenn der Apostel die Korinther lobt (1 Kor 4, 17; 11, 2; 14, 33; 15, 1 3), daß sie in allem sich seiner erinnern, und wie er überliefert hatte, die Überlieferungen festhalten, so tut er dies, um seine Anordnungen über das Verhalten der Frauen beim Gottesdienste zu begründen. Sein „die Frau schweige in der Kirche" ist ja zu einem geflügelten Worte geworden. In gleicher Weise fordert er die Thessalonicher auf (2 Thess 2, 15; 3, 6. 1 Thess 4, 1 2), festzuhalten, was überliefert sei, sei es durch das Wort oder durch einen Brief[1]. Er ermahnt die Gläubigen in Rom, sich vor denen in acht zu nehmen, welche, entgegen der Lehre, die sie erlernt haben, Uneinigkeiten und Ärgernisse bewirken (Röm 16, 17); denn der Wandel muß des Evangeliums würdig sein (Phil 1, 27). „Gewurzelt und befestigt durch den Glauben, wie ihr belehrt worden seid, seid reich in der Danksagung" (Kol 2, 7). Auch wenn man für sittliche Anweisungen irgend etwas Formelhaftes („Wege") voraussetzen wollte, so wäre nur eine mündliche Überlieferung derselben anzunehmen.

Wie man sonst das Wort des Herrn, das Heilige nicht den Hunden hinzugeben und die Perlen nicht vor die Schweine zu werfen (Mt 7, 6), erklären wolle, so viel geht jedenfalls daraus hervor, daß den „Verwaltern der Geheimnisse Gottes" Vorsicht in der Predigt und in der Unterweisung anempfohlen ist. Das innere Gnadenleben, der Pulsschlag des Heiligen Geistes im Leibe Christi, konnte voll und ganz nur in der Gemeinde selbst erkannt und gefühlt werden. Je mehr sich die apostolischen Gemeinden auf das Vorbild der römischen Kollegien angewiesen sahen, um den Schutz des Gesetzes für ihre Versammlungen zu genießen, desto näher lag die Pflicht, das innere kirchliche Leben auf die lebendige Tradition zu begründen. Wäre es sonst nicht auffallend, daß wir in der Heiligen Schrift nicht einmal eine genaue Beschreibung des Ritus der Taufe finden, ja sogar über die von den Aposteln angewandte Form nicht zweifellos unterrichtet werden? Müßte man nicht mit Befremden wahrnehmen, daß selbst die Feier der heiligen Eucharistie mehr als etwas Bekanntes angedeutet, als beschrieben wird? Aber wer hätte damals eine solche Beschreibung für nötig erachtet, da alle wöchentlich, vielleicht täglich, der Feier beiwohnten? Ein protestantischer Schriftsteller bemerkt, es wäre interessant und zur Entfernung theologisch-konfessioneller Zwistigkeiten nach

---

[1] Dies nennt Chemnitz (Examen Conc. Trid., ed. Preuß, 1861, Sectio 2, 15, p. 30) den annehmbarsten Grund der Päpstlichen. Er würde ihn zugeben, wenn sie ebenso sicher die Apostolizität einer Tradition nachweisen könnten als die eines Briefes. Zudem haben damals noch keine weiteren neutestamentlichen Schriften bestanden.

menschlichem Dafürhalten günstig, wenn wir die Art und Weise kännten, wie der Herr und nach ihm seine Apostel über Brot und Wein das Dankgebet gesprochen[1]. Wir Katholiken teilen dieses Interesse auch, sind aber zugleich der Ansicht, daß, wenn die Heilige Schrift nichts darüber enthielte, oder wenn das, was sie enthält, nicht leicht und eindeutig zu erklären ist, doch gewiß die apostolischen Kirchen mit ihrer bis zu den Aposteln hinauf reichenden Feier der Geheimnisse die einzigen berufenen Interpreten für diese Feier sind.

Die Mysterien der Griechen hatten für diese Art des nur Eingeweihten zugänglichen Gottesdienstes schon längst einen Vorgang geschaffen. Es ist wahr, daß Jesus nicht „ein bestimmtes Depositum geoffenbarter Lehren und Lebensregeln . . . der Kirche zur unabänderlichen Bewahrung übergeben hat, um daraus je nach Bedürfnis ihre Glaubensgesetze zu nehmen“[2], aber Jesus hat den Aposteln die Geheimnisse des Reiches anvertraut, damit sie überliefert und verwaltet, für das Leben fruchtbar gemacht werden. Er hat die Sakramente eingesetzt, daß sie an die Würdigen gespendet würden, und hat die Apostel mit der Spendung beauftragt. Damit war eine Organisation und ein Organismus der geistigen Gnadenmittel gegeben, welche den Bestand und die Wirksamkeit des Christentums für alle Zeiten sicherten, aber lebendig in der Kirche fortlebten. Nachdem Justin die christliche Feier der Eucharistie beschrieben hat, fügt er bei: „Die bösen Dämonen haben, dieses nachahmend, gelehrt, daß es auch bei den Mysterien des Mithra geschehe; denn ihr wisset oder könnet erfahren, daß dem in die Mysterien Einzuweihenden Brot und ein Kelch mit Wasser unter gewissen Reden vorgesetzt werden.“[3]

6. Die Apostel dachten aber auch an die Zukunft. Je mehr sie sich bewußt waren, nur Christus zu kennen und diesen als den Gekreuzigten, je höher sie ihre Aufgabe, Zeugen des Auferstandenen zu sein, auffaßten, desto eifriger mußten sie auch bestrebt sein, für die weitere Überlieferung ihrer Lehre und für die Erhaltung ihrer Anordnungen und Einrichtungen zu sorgen. Paulus ermahnt den Timotheus, er solle sich an das Muster der gesunden Lehren halten, die er von ihm gehört habe, in Glauben und Liebe in Christus Jesus. „Bewahre die gute Hinterlage durch den Heiligen Geist, welcher in euch wohnt“ (2 Tim 1, 13 14). „Bewahre die Hinterlage, indem du die verwerflichen Schwätzereien und Antithesen der falschen

---

[1] Realenzykl. I² 49.

[2] Hase, Polemik 75. Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I² (1845) 174.

[3] Apol. I, 66. Vgl. Tert., De praescr. 40.

Gnosis meidest" (1 Tim 6, 20)[1]. „Was du von mir durch viele Zeugen gehört hast, das übergebe treuen Männern, welche tüchtig sein werden, auch andere zu lehren" (2 Tim 2, 2; 3, 10). Es ist aber nicht bloß die Lehre, es sind auch alle den Gottesdienst betreffenden Anordnungen hierunter mitgemeint, denn das Beispiel des Apostels, seine Lehr- und Amtstätigkeit waren ja das Vorbild für den geliebten Timotheus, daß er wußte, wie er im Hause Gottes wandeln soll. Die apostolischen Anordnungen und Ermahnungen, welche früher besprochen wurden, zeigen uns ebenso und ganz allgemein, daß die Apostel voll überzeugt waren, in der Bestellung der Hirten und Lehrer der Kirche für die Erhaltung der christlichen Wahrheit und Gnade gesorgt zu haben.

7. Die Apostel schrieben wohl auch Briefe, in welchen sie ihre Lehren genauer auseinandersetzten, Mißbräuche rügten, Ermahnungen und Vorschriften wie für das sittliche Leben, so für den Gottesdienst gaben. Wir müssen ja gerade diesen Briefen die Hauptstellen für unsere Beweisführung entlehnen. Aber diese Briefe beweisen durch ihren ganzen Charakter und durch ihren eigentümlichen Inhalt die These, welche wir verteidigen. Die Briefe bilden nicht den Anfang der Predigt, dienen nicht als ordentliche Mittel zur Ausübung des apostolischen Amtes, sondern treten nur ergänzend zu der länger oder kürzer fortgesetzten Predigt oder persönlichen Tätigkeit hinzu. Sie sind Gelegenheitsschriften, deren Veranlassung oft im Briefe selbst angegeben wird, und beschränken sich auf diejenigen Gegenstände, welche die unmittelbare Veranlassung zum Schreiben gegeben haben. Wenn sich der Apostel auf briefliche Anordnungen beruft, so geschieht es in Briefen an dieselbe Gemeinde[2]. Die allgemeinere Adresse in den beiden Korintherbriefen spricht nicht dagegen, denn die „Heiligen in ganz Achaja" hingen von der Muttergemeinde in Korinth ab. Der Inhalt beider Briefe trägt auch durchaus das Gepräge der äußeren Veranlassung.

Dies schließt natürlich nicht aus, daß auch andere, namentlich Nachbargemeinden, zum Lesen der Briefe beim Gottesdienste aufgefordert wurden. So empfiehlt der Apostel den Kolossern, ihren Brief auch der Gemeinde zu Laodicea zum Vorlesen mitzuteilen, sowie den an die Laodiceer

---

[1] Tit 1, 9; 2, 1 15; 3, 8 f. Vincent. Lir., Common. 27. Turmel, L'histoire de la théol. pos. 199 ff. Schürer, Die Wahrheit der christlichen Offenbarung im Neuen Testament: Zeitschr. f. Theologie u. Kirche 1900, 1 ff 33; im zweiten Petrusbrief (1, 19—21; 3, 2 15 16) sei in nuce bereits das Schema der katholischen Anschauung mit Heiliger Schrift, aber normativer Auslegung. Im wesentlichen sei dies auch für die Pastoralbriefe die Stellung.

[2] 2 Thess 2, 14. 1 Kor 5, 9. 2 Kor 2, 3 4 9; 7, 8.

sich zu demselben Zwecke geben zu lassen (Kol 4, 16; vgl. Eph 1, 1). Aber nirgends finden wir, daß eine Gemeinde auf diesem Wege erst für das Christentum gewonnen worden wäre, in keinem Briefe ist eine auf die Bekehrung berechnete systematische Belehrung gegeben. Alle Briefe, auch die allgemeiner gehaltenen katholischen Briefe, sind an gläubige Gemeinden gerichtet[1] und beschäftigen sich mit den besondern, dem Verfasser näher bekannten Verhältnissen derselben. Dies gilt selbst vom Römerbriefe, welcher unter den Briefen des Apostels eine besondere Stellung einnimmt, weil er an eine nicht von ihm gegründete und bis dahin ihm persönlich nicht bekannte Gemeinde gerichtet ist. Er ist trotzdem nicht etwa ein Kompendium der paulinischen Dogmatik, sondern verrät ein ziemlich starkes apologetisches Interesse, welches nicht allein aus der Lage des Apostels zu erklären ist, vielmehr auch in den Verhältnissen der angeredeten Gemeinde einen tieferen Grund haben mußte. Damit soll allerdings nicht gesagt sein, daß die Schrift ein Ergebnis des Zufalls sei, aber „zufällige" Veranlassung und Providenz stehen nicht im Widerspruch.

8. Ob die Evangelien zu dieser Zeit schon verfaßt waren oder nicht, wollen wir hier nicht untersuchen[2]. Fallen sie wirklich in eine frühere Zeit, so ist ihre Nichtbenutzung in den Briefen um so auffallender (1 Kor 9, 14. 1 Tim 5, 18); sind sie aber, wie es wahrscheinlich ist, später anzusetzen, so ist diese Tatsache ein weiterer Beweis für die Tradition. Denn sie zeigt, daß man sich keine besondere Mühe gab, auch nur die Erinnerungen aus dem Leben Jesu frühzeitig und vollständig zu Papier zu bringen. Jedenfalls geht aus der Entstehungsgeschichte der Evangelien und deren eigenen Angaben (Jo 20, 30; 21, 25) hervor, daß dieselben nicht in der Absicht geschrieben worden sind, eine möglichst vollkommene Darstellung der Lehre und des Lebens Jesu, welche für die Predigt und den Unterricht die Grundlage bilden sollte, zu geben. Man hatte hierzu gar nicht das Bedürfnis, solange Augen- und Ohrenzeugen lebten, die lebendige Überlieferung der ersten Zeugen in frischer Erinnerung war. „Für die Begründung des Glaubens an Christus, für die Pflege des neuen religiös-sittlichen Lebens genügte die apostolische Verkündigung . . ., das Evangelium von Christo, das mit den Details des irdisch-geschichtlichen Lebens Jesu wenig gemein hatte."[3]

Wir sehen aus den Predigten des hl. Petrus in der Apostelgeschichte, daß nur die Haupttatsachen aus dem Leben Jesu den Gegenstand der apostolischen Predigt bildeten. Die Briefe bestätigen dieses Urteil durchaus.

[1] Aug., De fide et op. 7, 11.
[2] Vgl. Apologie II[3] 686 ff.
[3] Weiß, Leben Jesu I 17.

Vom hl. Paulus könnte man vermuten, daß er, weil er kein Augenzeuge des Lebens Jesu war, sich, um dasselbe kennen zu lernen, besonders bemüht habe. Aber das Gegenteil trifft zu. Seine allgemeine Verwahrung gegen ein fremdes Evangelium muß auch hierauf ausgedehnt werden. In seinen Briefen macht er nur von der Abstammung aus dem Hause Davids, vom Tode und von der Auferstehung ausgiebigen Gebrauch. 1 Kor 11, 23 ff beweist nicht, daß er einen schriftlich formulierten Text vor sich hatte[1], ob man nun Vers 23 von einer unmittelbaren oder mittelbaren Überlieferung deute. Auch sonst beruft sich der Apostel stets auf die mündliche Überlieferung. Es mag sein, ja es darf als eine sichere Folgerung aus dem Prolog des Lukasevangeliums betrachtet werden, daß verschiedene den Versuch gemacht haben, Aufzeichnungen über das Leben Jesu zu machen; aber es folgt daraus nicht, daß sie eine Mission dafür hatten. Wir begegnen nirgends der Tatsache, daß solche Schriften zu Missionszwecken verwendet worden sind. Das mündliche Wort, die Predigt des Evangeliums, galt überall als Mittel zur Verbreitung des Christentums. Die Bemerkung des Hieronymus über die Predigt des Bartholomäus in Indien nach dem Matthäusevangelium kann auch Chemnitz nicht als vollgültigen Gegenbeweis betrachten.

9. Die weitere Ausbildung der Gläubigen schloß sich vielmehr an das Alte Testament, an das Gesetz an, welches auch in den paulinischen Gemeinden den Gläubigen nicht unbekannt blieb. Evangelisten werden wohl einigemal erwähnt (Apg 21, 8. 2 Tim 4, 5), aber schon die Zusammenstellung derselben mit den Aposteln, Propheten, Hirten und Lehrern (Eph 4, 11) beweist, daß es sich um eine besondere Kategorie von Lehrern des Evangeliums, nicht um Evangelisten im engeren Sinne[2] handelt. In weiterem Sinne waren auch die Apostel Evangelisten (1 Kor 1, 17). Gestalteten sich daher die Evangelien auch tatsächlich zu Erinnerungen der Apostel an das Leben des Herrn, so lag es doch keineswegs in der Absicht der Verfasser, durch dieselben das mündliche Wort zu ersetzen oder zu verdrängen. Diese wollten vielmehr einzelnen Gemeinden (Matthäus, Markus) oder einzelnen Gläubigen als Typen einer größeren Anzahl (Lukas) aus besondern Veranlassungen zu bestimmten Zwecken das mündlich Überlieferte ergänzen, befestigen, vertiefen. Der Prolog des Lukasevangeliums gibt auch über dieses Verhältnis der Evangelien zur Predigt und zum

---

[1] Weizsäcker: Jahrbücher für deutsche Theologie 1876, 503; Das apost. Zeitalter 374.

[2] Orig., In Ioann. praef. Eus., Hist. eccl. 3, 37. Aug., C. Faust. 2, 2. Otto, Bahnsen, Bleek u. a. Dagegen Weizsäcker: Jahrbücher für deutsche Theologie 1873, 666; 1876, 500 f. Zöckler, Diakonen und Evangelisten, 1893.

katechetischen Unterrichte wieder einen formellen Aufschluß. Das Johannesevangelium aber hebt den apologetisch-dogmatischen Zweck ausdrücklich hervor (Jo 20, 31).

Das Johannesevangelium weist auch wiederholt, besonders nachdrücklich am Schlusse, auf die Unvollständigkeit nicht bloß des vierten, sondern aller Evangelien überhaupt hin, weil das tatenreiche Leben Jesu jede schriftliche Darstellung weit hinter sich zurückläßt. Die Evangelisten konnten sich diese Beschränkung ihrer Schriften um so leichter auferlegen, als sie von dem Fortleben des Herrn in seiner Kirche, von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes überzeugt waren und die augenscheinlichsten Beweise täglich erfuhren. Der Geist Gottes bürgte dafür, daß Christi Lehre und Einrichtung nicht untergehe oder beeinträchtigt werde, jener Geist, welcher den toten Buchstaben nicht nötig hat, um überall neues Leben zu schaffen. Die Analogien aus der Religionsgeschichte sind daher nicht vollständig zutreffend. Den Schülern Buddhas kam der Gedanke, die Worte und Taten ihres entschwundenen Freundes und Herrn zu sammeln, als Buddha die Welt verlassen hatte, um ins Nirwana einzugehen; aber für die Jünger Jesu war eben der Meister nicht ins Nirwana eingegangen, sondern in den Himmel zurückgekehrt, um den Geist von oben zu senden. Spätere Generationen haben freilich das mündlich Überlieferte zu sammeln gesucht, aber damit auch anerkannt, daß die Jünger für eine erschöpfende Aufzeichnung nicht gesorgt hatten.

Niemand wird den hohen Wert der inspirierten Heiligen Schrift für den Glauben und die Wissenschaft bestreiten. Leo XIII. verweist zur Empfehlung des Studiums der Heiligen Schrift auf die Väter, die im Lobe der heiligen Schriften und ihres großen Nutzens unerschöpflich gewesen seien. Aber auch die Berufung auf den Haupturheber, den Heiligen Geist, welcher die scheinbar zufällige Tätigkeit der zweiten Ursache, d. h. der Schriftsteller, zur Ausführung eines einheitlichen Planes und Kunstwerkes benutzte[1], reicht nicht aus, um die Geschichte und den Inhalt der Heiligen Schrift für eine solche Auffassung verständlich zu machen. Gewiß läßt sich erwarten, daß für die göttliche Wahrheit das Doppelprinzip der mündlichen und schriftlichen Wahrheit benutzt wurde; aber der lebendige Geist wirkte zuerst im Wort und Leben. Und dieser mußte für diejenigen, welche annehmen, daß die Schriftsteller von ihrem Glauben geleitet wurden, die richtige Erklärung geben.

---

[1] Schell, Dogmatik I 64 f 72 f. Dagegen Möhler, Symbolik 288. Höpfl, Das Buch der Bücher. Gedanken über Lektüre und Studium der Heiligen Schrift, 1904.

10. Deshalb gilt es heutzutage als unzweifelhaft, daß die heiligen Schriften jünger sind als die mündliche Überlieferung, daß das Christentum nicht durch die Heilige Schrift, sondern durch das lebendige Wort und die Liturgie gegründet und ausgebreitet worden ist[1]. Der berühmte Streit Lessings mit Göze über die These, daß die Religion eher gewesen als die Bibel, ist längst zu Gunsten Lessings entschieden. Man muß sich nur wundern, daß bei der klaren Sachlage die gegenteilige Behauptung aufgestellt und hartnäckig verteidigt werden konnte. Übrigens hat doch bereits Chemnitz diese Tatsache anerkannt.

Auch darüber herrscht keinerlei Zweifel mehr, daß die Apostel das mündliche Wort zur Fortpflanzung ihrer Lehre und das Festhalten an ihrer Lehre und an ihren Anordnungen ihren Gehilfen und Nachfolgern wie allen Gläubigen dringend an das Herz legten. Wie hätten diese auch anders verfahren können, da die einzelnen Schriften noch zerstreut sich in den Händen der Adressaten oder einzelner Gemeinden befanden, ein Kanon des Neuen Testamentes gar nicht existierte? da weder die einzelne Schrift für sich noch alle zusammen, wenn sie auch schon gesammelt gewesen wären, einen vollständigen Komplex der christlichen Lehre bildeten? Nur wenn die Apostel gemeinsam eine als erschöpfend bezeichnete Zusammenfassung alles dessen, was sie lehrten und anordneten, gegeben hätten, könnte man einer solchen Frage überhaupt näher treten. Davon wissen wir aber nichts, die Geschichte lehrt sogar das Gegenteil. Das in die früheste Zeit hinaufreichende apostolische Glaubensbekenntnis, das nur mündlich überliefert wurde, ist ein Beweis dafür, daß der Glaube durch die gemeinsame Predigt und Überlieferung gepflanzt wurde[2]. Eine gewisse Methode

---

[1] Hase, Polemik 55; Geschichte Jesu 55. Holtzmann, Synoptische Evangelien, 1863, 50 52 60. Nitzsch, Evangelische Dogmatik, 1892, 212. Zur älteren Literatur vgl. Theol. Quartalschr. 1858, 188. Lessing, Theologische Streitschriften, Axiomata, wider den Herrn Pastor Göze in Hamburg 6 7 (VI 297 ff 316). Schleiermacher, Christliche Glaubenslehre II³ (1835) 323 ff. Kattenbusch, Das apostolische Symbolum, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn und seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche I (1894) 16 f 20. Interessant ist es, die Wendungen zu verfolgen, welche Rohnert (Die Inspiration 59 ff) machen muß, um das „katholische Prinzip" der Neulutheraner (Hofmannianer u. a.), daß der Glaube aus der Predigt komme, nicht vom Lesen der Bibel, zurückzuweisen. Als ob das „Wort Gottes" Röm 10, 17, worauf sich die Reformatoren immer für die Behauptung von der Notwendigkeit des äußeren Wortes berufen haben, das geschriebene wäre! Das Christentum ist nun einmal keine „Buchreligion" (Realenzykl. IV³ 81). Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters 115 f.

[2] Seeberg, Der Katechismus des Urchristentums, 1903: „Wege" für die Ethik und eine „Glaubensformel" für die Lehre! Nach Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 560 594.

und ein bestimmter Typus in Lehre und Predigt mußte sich bei aller apostolischen Freiheit doch herausbilden, wenn man auch nicht einen Katechismus den Predigten der Apostel zu Grunde legen will.

II. Die älteren Väter über das Traditionsprinzip.

11. Wir haben schon früher auf die Organe hingewiesen, durch welche hauptsächlich die apostolische Lehre fortgepflanzt wurde und wird, deren Autorität zugleich für die Reinerhaltung der Lehre sorgt. Indem die Apostel die Hinterlage des Glaubens ihren Nachfolgern, denen sie die Hände auflegten, anvertrauten, haben sie die aus der göttlichen Anordnung fließende Gewähr gehabt und den Späteren geleistet, daß die Tradition im objektiven (materiellen) Sinne auch für die Zukunft eine unverfälschte Quelle des Glaubens bleibe, und im subjektiven (formellen) Sinne sich als das Formalprinzip für den Glauben, als Glaubensregel bewähre[1]. Die Nachfolger der Apostel überlieferten den Inhalt der apostolischen Hinterlage, und sie üben die richterliche Autorität aus, welche für die wichtigen Fragen des Glaubens notwendig ist.

Der hl. Klemens von Rom schreibt an die Korinther: „Die Apostel sind für uns die Prediger des Evangeliums geworden, von Jesus Christus (geschickt), Jesus Christus wurde von Gott geschickt. . . . Deshalb sind sie, nachdem sie die Gebote empfangen und durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit voller Überzeugung erfüllt und gestärkt waren im Worte Gottes, mit sicherem Vertrauen auf den Heiligen Geist hinausgegangen und haben die Ankunft des Reiches Gottes verkündigt." Für die künftigen Gläubigen aber haben sie Bischöfe und Diakonen aufgestellt, welche auf gleiche Weise mit dem Geiste Gottes tätig sein sollten. „Hierin wurzelt letztlich das ganze katholische Traditionsprinzip."[2] Denn in der Tat ist hiermit das Verhältnis der Apostel zu Christus und dem Heiligen Geiste als das Vorbild für die Stellung der Bischöfe dargestellt, wie es der hl. Ignatius (Polykarp, Hermas) des weiteren ausführt. Der hier angegebene Traditionsbegriff: Gott, Christus, die Zwölfe, die Kirchen, ist demgemäß in den Heidenkirchen uralt. Er schließt die Lehre wie den Kultus und die Hierarchie ein. Es kann also von keiner „Veräußerlichung des Traditionsbegriffes", von keiner durch eine „historische Fiktion" hergestellten Anknüpfung an eine „äußere und ungeschichtliche Instanz" die

---

[1] Möhler, Symbolik 357 f. Winkler, Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian, 1897.

[2] Clem., Ad Cor. 1, 42. Harnack, Dogmengesch. I² 134 Anm. 2; Das Neue Testament um das Jahr 200, 1889, 112. Wendt: Theol. Lit.-Ztg 1903, 683.

Rede sein. Die ecclesia apostolica und das charisma veritatis ihres Episkopats sind nicht nur der Grund „aller Veräußerlichung der christlichen Lehre vom Katholizismus“ [1], sondern auch der Grund von der Erhaltung der christlichen Lehre überhaupt! Wäre diese „beginnende Zusammenfassung der apostolischen Lehre zur Lehre der katholischen Kirche eine Abschwächung und oberflächliche Aneignung der apostolischen Gedanken, indem man auf diese Weise einen gewissen mittleren Durchschnitt der verschiedenen Lehrformen erreicht“ [2], so ließe die Heilige Schrift überhaupt keine einheitliche Lehre zu.

Dieser Traditionsbegriff reicht bis zu den Aposteln hinauf. Dies zeigt Petrus schon in der Apostelgeschichte. Eusebius berichtet über Ignatius, er habe auf seiner Gefangenschaftsreise durch Asien ermahnt, sich vor den Häresien zu hüten und fest an der apostolischen Überlieferung zu halten. Der Verfasser des Briefes an Diognet bezeichnet in dem allerdings zweifelhaften Anhange das Überlieferte als den Inhalt seiner Lehre. Neben der Furcht des Gesetzes, der Gnade der Propheten, dem Glauben der Evangelien wird die Überlieferung bewahrt und jubelt die Kirche. Papias, ein Schüler des Apostels Johannes, ging darauf aus, zu sammeln, was die Jünger des Herrn aus dem Munde Jesu überliefert haben, denn er war der Meinung, aus der Lesung der Schriften, deren Vorhandensein und Anerkennung er allerdings damit bezeugt [3], nicht den Nutzen ziehen zu können, den ihm das lebendige Wort des Überlieferten gewährte [4]. Die „Presbyter“ sind es, von welchen er das Gewünschte erfuhr. Ebenso ist für Irenäus ein „Presbyter“ als Jünger der Apostel der Gewährsmann, für andere Väter (Klemens von Alexandrien u. a.) sind die „Presbyter“ die Autoritäten, denen sie ihre Kenntnisse verdanken. Deshalb sind auch die Bischöfe Presbyter (sacerdotes), „insofern sie in ihrer Reihenfolge die Überlieferung verbürgen und damit in die vorige Zeit hinaufreichen, mithin dasselbe leisten, was die Apostelschüler geleistet haben“ [5]. Dieser Sprachgebrauch neben der Standesbedeutung ist nur

---

[1] Weingarten, Kirchengeschichtliche Tabellen [3], 1887, 642. Eus., Hist. eccl. 3, 37.

[2] Realenzykl. IV [3] 170.

[3] Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 802 861 f 867. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I 537 ff.

[4] Eus. a. a. O. 3, 39. Wendt: Reflexionslose Hinnahme und unmittelbarer Glaube an die Tradition als die alleinige Quelle des Glaubens (Schriften darunter inbegriffen): Christus, Apostel, Schüler der Apostel (Didache, Barnabas, Diognet, Papias?). Klemens, Ignatius, Polykarp, Hermas haben den Begriff erweitert: Gott, Christus, Apostel, Bischöfe.

[5] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 619.

daraus erklärlich, meint der zitierte Autor, daß der „Presbyter" der erste war, der letzteren voranging. Beim Übergange von der ersten in die zweite Generation werden die Angehörigen der ersten, die noch leben, von selbst die Presbyter und haben die Autorität der Tradition, und zwar gilt dies innerhalb der Gemeinde ebenso wie im größeren Ganzen. „So ergab sich als dauernd in der Gemeinde der Stand der Ältesten und als Ausschuß derselben das Amt der Episkopen." Wir haben schon früher gesehen, daß ein Amt bereits zur Zeit der Apostel bestand und daß als wesentlicher Teil dieses Amtes die Verkündigung und Überlieferung der Wahrheit betrachtet wurde. Beides setzt allerdings voraus, daß man gern ältere Gemeindemitglieder wählte, weil sie die besten Zeugen der Überlieferung und die klugsten Vorsteher der Gemeinden sein mußten. Deshalb sollte Timotheus einem Neophyten die Hände nicht auflegen (1 Tim 3, 6). Einen Vorgang hatte die Einrichtung im Kollegium der Ältesten bei den Juden.

Ein anderer Jünger des Johannes steht wie Papias „dem katholischen Traditionsprinzip entschieden näher als dem protestantischen Schriftprinzip"[1]. Der hl. Polykarp ermahnt die Philipper, die falschen Lehren zu verlassen und zurückzukehren zu der uns von Anfang an überlieferten Lehre (7, 2). Irenäus bezeugt ihm, „daß er immer lehrte, was er von den Aposteln lernte, was die Kirche noch überliefert". Dafür legen alle Kirchen Asiens und Polykarps Nachfolger Zeugnis ab. Polykarp scheint auch durch große Reisen, besonders nach Rom, für Erhaltung der Einheit und Reinheit der christlichen Lehre gewirkt zu haben. Die Klementinen lassen Petrus sagen: „Höret mich. Es ist gut, daß ein jeder von euch nach seinem Vermögen denen sich nützlich mache, die zu dem Glauben unserer Religion herankommen. Daher möge es euch nicht lästig fallen, die Unwissenden zu unterrichten und zu lehren, so jedoch, daß ihr euch an das haltet, was ihr von mir gehört und euch überliefert ist, und damit die Beredsamkeit eures Wortes verbindet. Traget nichts Eigenes und was euch nicht überliefert ist, vor, auch wenn es euch ganz wahr vorkommt; sondern haltet euch, wie gesagt, an das, was ich selbst von den wahren Propheten empfangen und euch mitgeteilt habe."[2]

Der hl. Irenäus erinnert seinen Jugendfreund Florinus[3] an den gemeinsamen Unterricht des hl. Polykarp, von dem sie gehört, was er von

---

[1] Weiffenbach, Das Papiasfragment bei Eusebius 3, 39, 1874, 135. Hilgenfeld: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, 258. Winkler, Der Traditionsbegriff 55.

[2] Clem. Recogn. 8, 37.

[3] Fragm. II ed. Stieren I 827.

seinem Lehrer Johannes und den andern, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte, was er von diesen über den Herrn, seine Wunder und seine Lehre gehört, und wie er alles das, was ihm die Augenzeugen des Wortes des Lebens überliefert hatten, übereinstimmend mit den Schriften verkündigte[1]. „Was ich damals durch die mir zu teil gewordene Barmherzigkeit Gottes eifrig in mich aufnahm, das habe ich nicht auf Papier, sondern in mein Herz eingeschrieben und frische ich durch die Gnade Gottes stets wieder getreu in mir auf."

12. Es ist bekanntlich oft schwer, bei den apostolischen Vätern die Benutzung der heiligen Schriften, besonders der Evangelien, nachzuweisen, weil sie vielfach aus dem Gedächtnisse zitierten und vor allem aus der Überlieferung schöpften. Wohl mögen, wie aus den Briefen des Ignatius geschlossen werden kann, neben den apostolischen Briefen beim Gottesdienste verhältnismäßig frühe auch die Evangelien vorgelesen worden sein, wenn wir auch die erste Nachricht hierüber dem hl. Justin verdanken[2]; dennoch war aber das mündliche Wort, die Predigt, das gewöhnliche Mittel der Belehrung und Bekehrung. „Offenbar war es erst nach dem Aussterben der Generation, welche noch selbst die Augen- und Ohrenzeugen erzählen gehört hatte, wo das Bedürfnis eintrat, die mündliche Überlieferung, die sich allmählich verlor und je länger, desto unsicherer wurde, durch die schriftliche zu ersetzen", meint der Verfasser eines „Leben Jesu"[3].

Sicher ist, daß die mündliche Überlieferung als Hinterlassenschaft der Apostel und apostolischen Männer längere Zeit die fast ausschließliche Erkenntnisquelle des Urchristentums bildete und auch in den ersten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts mit dem neuen Kanon um das Vorrecht kämpfte[4]. Ignatius kommt fast nur im Kampf mit den Irrlehrern auf die heiligen Schriften zu sprechen, und er selbst scheint sie für seinen Glauben kaum zu bedürfen. Das spricht er einmal geradezu aus im Anschluß an einen kurzen, mit dramatischer Lebendigkeit vorgetragenen Bericht über Disputationen, die er mit Irrgläubigen gehabt hat. Er schreibt an die Gemeinde zu Philadelphia: „Ich ermahne euch, nichts in gemeiner Zanksucht zu tun, sondern (alles) in (rechter) Christusjüngerschaft. Denn ich hörte gewisse Leute sagen: Wenn ich es nicht in den Urkunden finde, nämlich

---

[1] Dies betont Chemnitz: Examen Conc. Trid. ed. Preuß 1861, Sectio 1, 2, p. 138 und sonst sehr stark. Allein es drückt nur den Gedanken der älteren Väter aus, daß zwischen beiden Übereinstimmung herrsche. Kunze, Glaubensregel 383. Möhler, Symbolik 367. Ganz deutlich sagt dies Irenäus (Adv. haer. 3, 3, 4).

[2] Apol. I, 67. Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 847.

[3] Weiß, Leben Jesu I (1882) 18.

[4] Semisch, Justin der Märtyrer I (1840) 399.

im Evangelium, so glaube ich es nicht. Und da ich ihnen sagte: Es steht geschrieben, antworteten sie: Das ist die Frage. Mir aber ist Urkunde Jesus Christus, die unantastbaren Urkunden sein Kreuz und sein Tod und seine Auferstehung und der durch ihn gewirkte Glaube. Durch diese Stücke wünsche ich vermittels eures Gebetes gerechtfertigt zu werden."[1] Nicht die Vertreter des Kirchenglaubens, sondern die Gegner desselben fordern den Beweis aus den heiligen Schriften. Damit wäre aber den Künsten der Auslegung, welche nach Polykarp die Irrlehrer an den Worten Christi üben (7, 1), Tür und Tor geöffnet und ein Streit ohne Ende angefacht. Ignatius bricht diesen Kampf ab, wie ähnlich in späterer Zeit Irenäus und Tertullian; aber nicht wie diese mit Berufung auf das geschichtliche Vorrecht der Kirche und ihres Bekenntnisses vor der Irrlehre, sondern unter Berufung auf den persönlichen Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus. Dieser Glaube ist sich selbst Beweis genug und könnte sich behaupten ohne schriftliche Urkunden. Aber bezeichnend ist es, daß Ignatius dabei Gelegenheit nimmt, zur Einheit mit Gott und mit dem Bischofe zu ermahnen. Der Glaube der Kirche gibt also den Ausschlag, und dieser beruht auf der apostolischen Überlieferung.

Daraus folgt, daß die apostolischen Väter nicht bloß die Entstehung des Christentums ohne Schrift, auch ohne die Schrift des Alten Testamentes, begreifen konnten, sondern auch keine Kluft zwischen der apostolischen und nachapostolischen Kirche annahmen. Es ist wohl richtig, daß die Kirche zur Zeit der Apostel nicht nur der Aufbau auf der Grundlage der Apostel und Propheten war, sondern auch selbst noch zu dieser Grundlage gehörte, weil eben die Offenbarung noch nicht abgeschlossen war, und es ist ebenso anzuerkennen, daß die Schriften einen wesentlichen Teil der apostolischen Tradition enthalten und für den Bestand der Kirche von hoher Bedeutung sind, aber dies ändert doch nichts am Begriff der Kirche und an dem formalen Traditionsprinzip. Nicht bloß der Inhalt der Predigt und der Schrift, sondern der lebendige Geist in den Aposteln und in der Kirche ist maßgebend.

13. Hat dies aber mit dem Ableben der lebendigen Zeugen der apostolischen Überlieferung, der apostolischen Väter, aufgehört? Ist wirklich zwischen Polykarp, der als einziger noch lebender Zeuge, „vermutlich von Rom veranlaßt", in Rom erschien, um gegen die Gnostiker die Übereinstimmung der kirchlichen Lehre mit der apostolischen zu bezeugen, und dem Auftreten des Montanus ein Umschwung erfolgt, insofern man kein anderes Mittel mehr zur Reinerhaltung der Lehre hatte als die Unterscheidung der

---

[1] Ignat., Ad Philad. 8. Vgl. Zahn a. a. O. I 846.

die apostolische Tradition sicher enthaltenden Bücher von den später entstandenen, den häretischen? Ist wohl das Muratorische Fragment der erste Versuch dieser Art, der die Zeitgrenze bezeichnet zwischen der lebendigen, eines Schriftkanons nicht bedürftigen apostolischen Predigt und der lebender Zeugen entbehrenden und darum mit den Schriften der Apostel sich legitimierenden Kirchenlehre?[1]

Das Gegenteil ist vielmehr richtig. Während die Apologeten des 2. Jahrhunderts noch wesentlich auf dem Standpunkt der apostolischen Väter standen, weil sie gegen Juden und Heiden keine Veranlassung hatten, sich über die Glaubensquellen auszusprechen[2], gehen die Ketzerbestreiter weiter. Die Häretiker, besonders die Gnostiker haben die Veranlassung zur genaueren Reflexion über die Bedeutung und den Umfang der in der Kirche lebendigen Tradition und ihr Verhältnis zu den heiligen Schriften gegeben. Die Gnostiker waren gezwungen, ihre neuen, der bisherigen kirchlichen Lehre schnurstracks widersprechenden Lehren durch Tradition und Schrift zu beweisen oder doch zu verteidigen. Weil die Heilige Schrift für ihren nach ihrer wissenschaftlichen Ansicht konstruierten vorgeblichen Komplex des christlichen Kerygmas (Predigt) als Lehrbekenntnis (regula fidei) nicht ausreichte und die kirchliche Tradition ihnen entgegenstand, beriefen sie sich auf eine Geheimtradition; aber sie waren nicht im stande, die Öffentlichkeit dieser Tradition nachzuweisen und die Fortpflanzung derselben mit der Organisation der Gemeinden in enge Verbindung zu setzen[3]. Dagegen betonten die Katholiken die Allgemeinheit und das Alter der Tradition, namentlich in der Übereinstimmung mit Rom.

Marcion hat zwar auf jenes unlautere Mittel der historischen Kritik, durch Erdichtung einer Geheimtradition den Beweis zu erschleichen, verzichtet, allein er fand auch schlechterdings kein Mittel, um das kirchliche Christentum seiner Gegenwart als eine während der jüngst vergangenen Generation entstandene Mißbildung zu erweisen. Deshalb verlegte er die fehlerhafte Entwicklung nicht in die Zeit von 100 bis 130, sondern von 30 bis 100. Es blieb dem nachgebornen Reformator nichts übrig, als aus dem, was die Kirche als Heilige Schrift des Neuen Testamentes darbot, den vorgeblich echten Kern nach dem vermeintlichen Paulinismus herauszuschälen[4].

---

[1] Langen, Römische Kirche I 164.

[2] Iust., Apol. I, 26; Dial. 36. Theoph., Ad Autol. 2, 14. Eus., Hist. eccl. 5, 19; 6, 12. Winkler, Der Traditionsbegriff 56 ff.

[3] Harnack, Dogmengesch. I² 217 Anm. 1; Pistis Sophia, 1891, 60. Seeberg, Die Grundwahrheiten der christlichen Religion, 1902, 55.

[4] Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 591 596. Harnack a. a. O. I² 237 328 Anm. 2.

Daraus folgt aber, daß wirklich eine historische Überlieferung in der Kirche vorhanden war. „Daß wir von dem ursprünglichen Christentum überhaupt etwas wissen, verdanken wir lediglich der Fixierung der Tradition, wie sie dem Katholizismus zu Grunde liegt“ (Harnack). „Die Kirche setzte dem wilden Wirken ekstatischer Geistmenschen — man denke an die Gnostiker und Manichäer — das ‚Wort‘ und die ‚Tradition‘ entgegen. ‚Es steht geschrieben‘ und ‚es ist überliefert‘ hieß es fortan. Das war eine gewaltige, folgenschwere Tat. Ihren Segen haben die Jahrhunderte bis heute gespürt“ (Seeberg). Weder die Geheimtradition der Gnostiker noch der Paulinismus im Gegensatz zu den Uraposteln bei Marcion konnten dagegen aufkommen, sondern bezeugten eben, daß die Kirche ihrer Zeit von der Apostelzeit her dies als Wahrheit besaß und bekannte, was sie als Mißverstand oder Verkehrung der Wahrheit bezeichneten. Dadurch haben sie gerade zur gründlichen Darstellung des wirklichen Sachverhalts genötigt. Es mag sein, daß die Lehre des Apostels in der nachapostolischen und der ganzen vorreformatorischen Kirche nichts weniger als populär war, aber wenn der einzige, der eine lebhafte Empfindung von der Eigenart seiner Lehre gehabt und sie im Gegensatz zu andern christlichen Denkweisen schroff hervorzukehren sich berufen fühlte, Marcion, ihn gründlich mißverstanden hat (Zahn), so stände es überhaupt mit dem späteren Anspruch eines gründlichen Verständnisses des reinen Paulinismus sehr bedenklich.

14. Schon Hegesippus hat Reisen bis Rom gemacht, um gegen die behauptete Geheimtradition der Häretiker die offene, sichere, geschichtliche Überlieferung aus der Übereinstimmung der Kirchen und Bischöfe zu erweisen. Er fand, daß man in jeder Nachfolge (der Apostel) und in jeder Stadt so lehrte, wie das Gesetz und der Herr es predigen.

Die Hauptbekämpfer der Gnosis waren Irenäus und Tertullian. Sie sind deshalb auch die ersten, welche die Lehre von der Tradition und Schrift prinzipiell behandelten. Sie taten dies aber nicht, um dem Neuen Testamente „wie gleichberechtigt eine mündliche Überlieferung, die Tradition, zur Seite“ [1] zu stellen, „weil nur sie ausreichend war im Kampfe gegen die Häretiker“, sondern um die Bedeutung der von der apostolischen Kirche ausgehenden Tradition in ihrer ganzen Tragweite zu zeigen. Denn die Gnostiker waren es, welche die Tradition der Kirche verwarfen und dieser die Verteidigung aufdrängten. Es schien nicht bloß nur die Tradition ausreichend zu sein im Kampfe gegen die Häretiker, besonders gegen die Gnostiker, weil diese das Alte Testament verwarfen, „über die Bestandteile

[1] Hase, Polemik 64. Kunze, Glaubensregel 404.

und Lesarten des Neuen Testamentes noch nichts allgemein Anerkanntes feststand, die Auslegung beider Testamente aber innerhalb und außerhalb der Kirche gleich willkürlich war", sondern sie war aus diesen Gründen auch wirklich allein ausreichend. Die kirchliche Überlieferung in Verbindung mit der kirchlichen Autorität war der einzige Schiedsrichter in Glaubenssachen (iudex controversiarum). Sie wäre dieses auch gewesen, wenn bereits der ganze neutestamentliche Kanon bestanden hätte und anerkannt worden wäre. Denn durch wen hätte sonst etwas „allgemein Anerkanntes" zu stande kommen sollen, wenn nicht durch die allgemeine Überlieferung? Durch wen anders hat der Kanon seine Anerkennung gefunden, durch wen seine allgemein anerkannte Auslegung? Wann war dieses Verhältnis zu Ungunsten der Tradition verändert worden? Wir brauchen doch kaum noch einmal daran zu erinnern, daß nach eigenem Zugeständnis der Kanon jünger ist als die Tradition. „Die Schrifttheologie ist zunächst nicht das Mittel gewesen, die Ideen des Urchristentums zu bewahren." [1]

Ein ausschließlicher Schriftbeweis war für jene Zeit aus den genannten Gründen ein Ding der Unmöglichkeit. Im Gegenteil haben sich die Gnostiker veranlaßt gesehen, den alttestamentlichen Kanon ganz zu verwerfen, weil er mit ihrer Lehre im Widerspruche stand, und den neutestamentlichen Kanon nach ihrer Lehre zuzuschneiden, um Beweise für ihre Lehre zu erhalten. Oder sie haben sich auf ihre höhere Einsicht berufen (1 Kor 2, 9), um Schrift und Tradition in gleicher Weise zu verlassen. „Wenn sie aus den Schriften widerlegt werden, so klagen sie die heiligen Schriften selbst an, als ob dieselben nicht das Richtige hätten und keine Autorität besäßen, weil sie nicht übereinstimmen und aus ihnen die Wahrheit von denen nicht gefunden werden könne, welche die Tradition nicht kennen, denn jene sei nicht durch Schriften, sondern durch die lebendige Tradition überliefert worden, in deren Besitz sie sich befinden. Wenn wir sie aber wieder auf die Tradition verweisen, welche von den Aposteln stammt und durch die Nachfolge der Presbyter in der Kirche bewahrt wird, so treten sie der Tradition entgegen, indem sie sagen, sie haben, weil sie nicht nur weiser als die Presbyter, sondern auch als die Apostel seien, die reine Wahrheit gefunden. . . . So kommt es, daß sie weder mit den Schriften noch mit der Tradition übereinstimmen." [2] Das Bestreben der

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I² 483. Bellarm., De verbo Dei 3, 3 ff.

[2] Iren., Adv. haer. 3, 2; 5, 20, 1; ed. Stieren II 254 ff. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1858, 203 ff. Schell, Dogmatik I 82 ff. Winkler, Der Traditionsbegriff 76 f. Kunze, Glaubensregel 103 313 ff 380 ff. Batiffol, Études d'histoire et de théol. positive², 1902, 15 ff.

Gnostiker, sich auf „die unverfälschte, aus Schriften zu erhebende, apostolische Tradition" zu gründen, war also vergeblich.

15. Nun zeigt Irenäus, wie ungereimt es sei, anzunehmen, die Apostel haben gerade den Gnostikern eine Geheimlehre anvertraut. Vielmehr müßten sie dieselbe denjenigen anvertraut haben, welchen sie auch die von ihnen gestifteten Kirchen übergeben hatten. Im Gegenteil sei die apostolische Überlieferung in der ganzen Welt offenbar. Nur in den apostolischen Kirchen können wir also die wahre Überlieferung finden. Die Kirche in Ephesus nennt er die wahrhaftige Zeugin der Überlieferung der Apostel. Besonders verweist er auf die Bischöfe von Rom. Der Glaube der Kirche enthält folglich die Wahrheit. Wenn über Fragen von einiger Erheblichkeit Streit entstünde, so müßte man auf die ältesten Kirchen zurückgehen, in welchen die Apostel gewandelt, und bei ihnen das Gewisse und Klare in der Sache erheben[1]. Insbesondere wäre die römische Kirche hierin maßgebend, weil in ihr stets von den Gläubigen, welche überall sind, die apostolische Tradition bewahrt worden ist. Die Berufung auf die Heilige Schrift weist er damit ab, daß er, die Schrift und Tradition als gleichmäßige Quellen des Glaubens betrachtend, doch die Tradition nicht nur wegen ihrer Vollständigkeit, sondern auch als formales Prinzip verteidigt, insofern die Wahrheit aus der Heiligen Schrift nur mittels der Tradition als Norm der Auslegung sicher erhoben werden kann. Die Tradition ist das Ursprüngliche und Entscheidende. Sie ist im stande, allein den Glauben zu begründen und zu erhalten, die Schrift reicht hierfür nicht aus.

„Wie aber, wenn die Apostel uns gar nicht einmal Schriften hinterlassen hätten, müßte man nicht der Richtschnur der Tradition folgen, die die Apostel denen übergaben, welchen sie die Kirchen anvertrauten? Dieser Ordnung stimmen viele barbarische Völker bei, die an Christus glauben, indem sie ohne Papier und Tinte das Heil und die alte Überlieferung durch den Geist in die Herzen eingeschrieben haben und die alte Überlieferung bewahren." Infolge dieser apostolischen Tradition nehmen sie die ungeheuerlichen Behauptungen der Häretiker nicht einmal in ihre Gedanken auf. Wie einst der Apostel Paulus in der Predigt an die Heiden den Glauben ohne Schriftbeweis nach dem mündlichen Evangelium vorgetragen und derselbe mehr zu arbeiten hatte als die übrigen, aber auch edlere Früchte des Glaubens zeitigte, so setzt sich die paulinische Tätigkeit in der Kirche fort, indem viele barbarische Völker auf Grund der Predigt und

[1] Iren., Adv. haer. 3, 3, 1 4; 3, 4, 1.

Überlieferung ohne Schriften glauben[1]. Als Beispiel können die Kelten, denen Irenäus predigte, die Punier in Afrika, die Syrer in Palästina angeführt werden. Augustinus stimmt hierin mit Irenäus ganz überein: „Wer sich auf Glaube, Hoffnung und Liebe stützt und sie unerschütterlich festhält, bedarf der Schriften nicht, außer um andere zu überweisen. Deshalb leben viele durch diese drei Dinge auch in der Einsamkeit ohne Bücher.“[2]

Lessing hat sich in seinem Streite gegen Göze auf obige Stelle des Irenäus berufen. Sein achtes Axioma lautet: „War ein Zeitraum, in welchem sie (die christliche Religion) bereits so ausgebreitet war, in welchem sie sich bereits so vieler Seelen bemächtigt hatte und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen ist, so muß es auch möglich sein, daß alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wieder verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestände.“ Das Beispiel von den bibellosen Christen auf einer der bermudischen Inseln mag man bei ihm selbst nachlesen[3].

Irenäus wollte damit weder die Heilige Schrift, die er sonst sehr hochschätzt und zum Beweis verwendet, gering anschlagen, noch die Tradition nur für diejenigen, welchen die Schrift nicht bekannt oder verständlich ist, als Notbehelf gelten lassen; er wußte vielmehr, daß die apostolische Tradition das erste Mittel für die Verbreitung des Glaubens und die Ordnung des Gottesdienstes war, daß sie die Bürgschaft für die Heilige Schrift und die Norm für die Auslegung derselben ist. In der apostolischen Kirche allein ist die apostolische Tradition durch die Nachfolge der Presbyter erhalten, von ihren Presbytern ist die Wahrheit zu lernen; von ihnen wird unser Glaube bewahrt und werden die Schriften ohne Gefahr ausgelegt. Durch sie allein haben wir die volle und echte Heilige Schrift empfangen, ohne Zutat und ohne Wegnahme, den unverfälschten Text, die richtige und genaue Auslegung nach den Schriften ohne Gefahr und Lästerung,

---

[1] Iren., Adv. haer. 3, 4, 1 2; 24, 1. Vgl. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 39 ff 88 f. Kunze (Glaubensregel 94 103 119) sucht darzutun, daß bei Irenäus Schrift und Glaubensregel, wenn nicht zusammenfallen, so doch im innigsten Zusammenhang stehen (3, 1, 1), muß aber die Auslegung durch die Kirche zugeben. Hieran scheitert auch Chemnitz.

[2] Aug., De doct. christ. 1, 39; De symb. 1. Cyr. Hier., Cat. 5, 12.

[3] Lessing, Werke VI 300 f. Vgl. Kattenbusch, Das apostol. Symbol I 16 f 20. Zahn (a. a. O. I 141 159) weist dagegen auf die weite Verbreitung der heiligen Schriften im 2. und 3. Jahrhundert auch unter dem Volke hin. Auch Kunze (a. a. O. 100 ff) meint, Irenäus setze voraus, daß jeder Gläubige die Schrift so gut kenne, wie der klassische Gebildete seinen Homer, muß aber 3, 3, 4 als bloßen Exkurs erklären, 2, 27, 2 werde das Hören betont.

denn diese haben mit der Nachfolge des Episkopats das sichere Charisma der Wahrheit nach dem Wohlgefallen des Vaters empfangen[1]. Durch letzteres Moment soll Irenäus gegenüber von Justin und Klemens von Alexandrien eine charakteristische neue Wendung in der Lehre von der Tradition bewirkt haben, indem er neben der persönlichen Tradition, die auf Polykarp und die Presbyter zurückgehe, für die ganze Kirche einen untrüglichen Wahrheitsbesitz als „Ausprägung des Leibes Christi" und kraft der Nachfolge der Bischöfe annehme[2]. Gelten aber nicht von Anfang an die Bischöfe auch als Träger der apostolischen Gnade?

Es ist daher nur konsequente Weiterbildung, aber nicht „ein ungeheurer Fortschritt über die Auffassung des Irenäus hinaus", wenn Hippolyt sagt: „Dies wird aber keiner widerlegen, als der in der Kirche überlieferte Heilige Geist, welchen zuerst die Apostel empfangen und dann denen mitgeteilt haben, welche den rechten Glauben bekannt hatten; da wir die Nachfolger derselben sind und derselben Gnade und des höchsten Priestertums und Lehramtes teilhaftig geworden und als Schützer der Kirche geachtet werden, so wollen wir nicht mit dem Auge zuwinken, noch den rechten Glauben verschweigen, sondern uns mit Leib und Seele Mühe geben, dem gütigen Gott Würdiges zu vergelten . . ., und was uns der Heilige Geist gewährt, allen ohne Neid mitteilen."[3]

16. Tertullian huldigt denselben Grundsätzen über den Glauben und die kirchliche Glaubensregel (Wahrheit, Alter, Apostolizität). Er geht nur darin über Irenäus hinaus, daß er den Gegensatz zur Schriftforschung schärfer hervorhebt und in dem Präskriptionsbeweis, auch ganz abgesehen von der historischen Tradition, die ihm durchaus feststeht, den Häretikern den dogmatischen Grund entzieht, gegen den Besitzstand der Kirche anzukämpfen. Weil Gläubige, die gegen eine Regel der Tradition gefehlt hatten, und Häretiker, welche die katholische Lehre bekämpften, sich mit der Frage: „Wo steht es geschrieben?" zu entschuldigen suchten, so bestreitet er allen und den Häretikern besonders das Recht, die Entscheidung über den Glauben auf die Schrift zu stellen[4]. Denn nicht nur nehmen die Häretiker nur einen Teil der Schrift an, verfälschen diesen und ver-

---

[1] Iren. a. a. O. 3, 2, 2; 4, 26, 2; 33, 8. Vgl. Kaulen, Vulgata 110 ff; Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen, 1879, 2; Italafragmente, 1876, 66.

[2] Holtzmann, Einleitung 138 f. Rohnert, Die Inspiration der Heiligen Schrift und ihre Bestreiter, 1889, 121 f. Weinel, Die Wirkungen des Heiligen Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus, 1899, 192 ff.

[3] Philosoph. praef. Winkler, Der Traditionsbegriff 80 ff.

[4] De praescr. 15 37.

drehen die Texte durch verschiedenartige Auslegung, sondern es liegt überhaupt im Wesen eines jeden Schriftkampfes, daß beide Teile sich die Wage halten können. Daher kann man den Glauben nur da finden, wo Christus die Wahrheit niedergelegt hat. Die überlieferte Wahrheit strafte alle späteren häretischen Behauptungen Lügen. Sie ist eine, immer gleich bleibend, der Irrtum aber ist mannigfaltig. „Wenn es feststeht, daß das wahr ist, was früher ist, das früher, was von Anfang an ist, das von Anfang an, was von den Aposteln ist, so wird es gleichmäßig feststehen, daß dasjenige von den Aposteln überliefert ist, was in den Kirchen der Apostel für heilig gilt." [1] Die Häretiker sind die Späteren, können ihre Verbindung mit den apostolischen Kirchen nicht nachweisen. Die Katholiken haben daher die Wahrheit für sich, die an der Glaubensregel (Umschreibung des Taufsymbols?) festhalten, welche die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfangen hat. „Die Apostel leisten uns Gewähr, daß sie das, was sie einführten, nicht aus eigener Willkür schöpften, sondern daß sie die von Christus ihnen übergebene Ordnung getreu den Völkern überantworteten." [2] „Gegen die Regel nichts wissen, heißt alles wissen."

Die Häretiker haben deshalb nicht einmal das Recht, sich auf die heiligen Schriften zu berufen, weil sie die Lehre der Apostel, welche die Schriften geschrieben haben, verwerfen. Sie können die Schriften aber auch nicht auslegen, weil ihnen die Wahrheit der Apostel fehlt; denn wo die Wahrheit der Disziplin und des christlichen Glaubens ist, da muß auch die Wahrheit der Schriften und Auslegungen und aller christlichen Überlieferungen sein [3]. Tertullian scheut sich sogar nicht, zu behaupten, die heiligen Schriften seien nach dem Willen Gottes so geordnet, daß sie den Häretikern Stoff zum Irrtum bieten, damit das Wort des Apostels erfüllt werde (1 Kor 11, 19); denn ohne Schriften gäbe es keine Häresien [4]. Doch will er dies nur so verstanden wissen, daß die Häretiker, indem sie von der Glaubensregel abgehen und mit ihrer eigenen

---

[1] Tert., Adv. Marc. 4, 5; vgl. 5, 19; De praescr. 29 30; C. Prax. 2. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II 362.

[2] Tert., De praescr. 6 14 37.

[3] Ebd. 19. Kunze, der Glaubensregel und Taufbekenntnis unterscheidet (aber nicht bei Tertullian) und jene durch den Gnostizismus veranlaßt sein läßt, meint, die scharfe Unterscheidung zwischen Schrift und Glaubensregel bei Tertullian sei ein juristischer Kunstgriff gegen die Häretiker im Interesse der Einfältigen und setze ein vorhergehendes anderes Verhältnis voraus (S. 72 ff). Vgl. dagegen Turmel, Hist. de la théol. 203 f.

[4] De praescr. 39.

Weisheit die Schriften auslegen, die Schriften benutzen, um ihrer Häresie eine scheinbare Berechtigung zu verschaffen. Tertullian konnte aber hierüber aus Erfahrung sprechen. Er bemerkt über die Bekämpfung mittels der Heiligen Schrift: „Jene Häresie nimmt einige Schriften nicht an, und wenn sie einige annimmt, so nicht die ganzen; durch Zusätze und Auslassungen verkehrt sie dieselben für ihren Zweck, und wenn sie einigermaßen ganze Schriften annimmt, so gibt sie verschiedene Auslegungen. Was richtest du aus, geübter Schriftkenner, wenn, was du verteidigst, von der Gegenseite geleugnet, was du negierst, verteidigt wird? Du verlierst nichts als die Stimme im Streit." [1] In den Schriften ist entweder kein oder ein unsicherer Sieg.

Die Schriften sind aber deshalb nicht unnütz oder gering zu schätzen. „Ich bete die Fülle der Schrift an", bemerkt er gegen Hermogenes. Sie dienen als Instrumente, Beweismittel des Glaubens, Lehrmittel für die Predigt und den Unterricht, wenn man sie in christlichem, kirchlichem Geiste liest und auslegt. Tertullian kennt ein evangelisches Instrument in den vier Evangelien und apostolische Instrumente, nämlich die Apostelgeschichte und dreizehn Paulusbriefe, das Instrument des Johannes, zu dem die Apokalypse und der erste Johannesbrief zählen, und außerdem einen Anhang zu den apostolischen Instrumenten, welcher den ersten Petrusbrief, den Hebräer- und Judasbrief enthält. Und er wußte als Jurist von diesen Beweisinstrumenten Gebrauch zu machen, wie besonders seine Schrift gegen Marcion beweist. Aber stets blieb ihm wie andern kirchlichen Autoren die Tradition, wie sie besonders in der Glaubensregel (compendii gratia) zusammengefaßt ist [2], „der von den Vorfahren ererbte Schild, den sie allen feindlichen Angriffen entgegenhielten, sie war das geschichtlich überkommene christliche Bewußtsein selbst" [3], das Bewußtsein der apostolischen Kirchen, der katholischen Kirche. Die Glaubensregel objektiv als Inbegriff der ererbten apostolischen Lehre, subjektiv als lebendiges Glaubensbewußtsein der ganzen Kirche bildete den Grund und die Norm des Glaubens. Die ununterbrochene Reihenfolge der Nachfolger der Apostel und die Übereinstimmung der Kirchen waren ein Beweis für die Wahrheit in der Kirche.

---

[1] Ebd. 17. Clem., Hom. 3, 9 f.

[2] Tert. a. a. O. 13 21; De virg. vel. 1; C. Hermog. 1 22. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 106 ff 628. Realenzykl. VI [3] 684. Winkler, Der Traditionsbegriff 107 ff 127 ff.

[3] Hase, Polemik 65. Harnack, Dogmengesch. I [2] 541. Jordan, Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, 1903, 181 f: regula veritatis, fides vera, sincera traditio et catholica fides, fides legitima.

17. Auch die griechische Kirche kannte keine andere Ordnung des Glaubens und der Verteidigung. Sie hatte dieselbe Glaubensregel als Richterin der Streitigkeiten, wenn sie auch das Mittel der Gnosis nicht so schroff abgewiesen hat wie Tertullian und sich eine größere Beweglichkeit und eine nähere Beziehung zur Heiligen Schrift wahrte. Klemens von Alexandrien klagt wie Irenäus und Tertullian über die Willkür und den Mißbrauch der Häretiker mit der Heiligen Schrift. Er zeigt zuerst, daß das Depositum (1 Tim 6, 20), d. h. die Lehre des Herrn, durch die treue Überlieferung der Apostel auf uns gekommen ist. Dasselbe ist niedergelegt in der Heiligen Schrift, welche nach dem Kanon der Wahrheit zu erklären ist[1]. Denn weder die Prophetie noch der Heiland selbst hat die göttlichen Geheimnisse so offen vorgetragen, daß sie leicht von einem jeden verstanden werden können. Übrigens ist alles recht vor denjenigen, welche es verstehen (Spr 8, 9), d. h. vor denjenigen, welche die von ihm selbst gegebene Erklärung der Schriften aus der kirchlichen Regel empfangend bewahren. „Die kirchliche Regel (*κανὼν ἐκκλησιαστικός, τῆς ἐκκλησίας. ἀποστολικός*) aber ist die Harmonie und Übereinstimmung des Gesetzes und der Propheten nach dem durch die Ankunft des Herrn überlieferten Testamente."

Klemens beruft sich zwar auch auf eine Geheimtradition der Apostel, aber in einem ganz andern Sinne als die Gnostiker, nicht um die kirchliche Tradition zu verwerfen, sondern um auf Grund derselben zu einer höheren Einsicht in der Glaubenswahrheit aufzusteigen[2]. Er verweist auf die mündlichen Mitteilungen preiswürdiger Männer aus verschiedenen Gegenden der Welt, von Männern, welche die wahre Überlieferung der beseligenden Lehre Christi bewahrten, wie sie von den Aposteln Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus ausgegangen. Wie diese vom Herrn besonders in die Geheimnisse des Gottesreiches und in die Kenntnis der heiligen Schriften eingeweiht wurden, so haben sie ihre Kenntnis wieder ihren Nachfolgern mitgeteilt und der Nachwelt überliefert. Alle, Hohe und Niedere, Bischöfe und Laien, haben diese Glaubensregel von den Aposteln geerbt[3], aber nur die Verständigen haben die Einsicht gewonnen,

---

[1] Strom. 6, 15 (ed. Potter 676). Kunze (Glaubensregel 72) sagt, in der morgenländischen Kirche sei *κανὼν τῆς πίστεως* die Glaubensregel, *ἡ πίστις, ὁμολογία (τῆς πίστεως), τὸ μάθημα, σύμβολον* das Taufbekenntnis. S. 185 gibt er eine Definition.

[2] Strom. 1, 1 (ed. Potter 274). Vgl. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1858, 387 ff; Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 138 722 ff.

[3] Strom. 7, 15 (ed. Potter 754). Daher ist es nicht notwendig, den Grund in einer Anpassung an den Geist und die Einrichtung der antiken Mysterien (Bratke:

welche die Apostel in ihrer Predigt und Unterweisung im Geiste Gottes mitteilten. Den Unmündigen mußte Milch gereicht werden, den Vollkommenen aber feste Speise (1 Kor 2, 6)[1].

Aber nur „in der Wahrheit und in der alten Kirche findet sich die wahre Gnosis, die echte Häresis", die Häretiker haben die Wahrheit nicht gelernt, nicht empfangen, sondern sind von ihr abgefallen. „Notwendig müssen aber die in die größten Irrtümer fallen, welche die Regel der Wahrheit von der Wahrheit selbst nicht empfangen haben. Solche nur, die vom rechten Wege abgewichen, verirren sich auch in sehr vielen Einzelheiten; begreiflich, weil sie kein Urteil für Wahres und Falsches mehr haben, geübt, um das Richtige zu wählen."[2] „Ehrgeiz beherrscht sie alle, welche das, was in natürlicher Verbindung mit dem gotteingegebenen Schriftwort überliefert worden ist, durch falsche Deutung eigenwillig umgehen oder mittels anderer Trugschlüsse der göttlichen Tradition durch Menschenlehren sich widersetzen, um so ihre besondere (häretische) Lehrmeinung zu behaupten." „Der wahre Gnostiker ist der, welcher, bei den heiligen Schriften alt geworden, die apostolische und kirchliche Richtschnur der Dogmen bewahrt, sein Leben nach dem Evangelium einrichtet und die Beweise, welche er sucht, vom Herrn darauf zurückverwiesen, beim Gesetz und den Propheten findet."[3] Klemens kennt also wohl zwei verschiedene Stufen der religiösen Erkenntnis, aber nicht eine „zweifache christliche Religion, eine für den gemeinen Mann und eine andere für den feiner gelehrten Kopf, die unter jener verborgen liege"[4]. Ebensowenig hat er die Lehre „von der mündlichen Überlieferung als integrierenden Bestandteil der christlichen Erkenntnisquellen" erst den Mysterien zu entnehmen gebraucht. Sein Grundsatz: „Der Glaube führt ein, die Erfahrung lehrt, die Schrift unterweist"[5], ist die alte Regel. Er verweist mit Vorliebe auf das Alte Testament und formuliert danach seine Wahrheits-

---

Stud. u. Krit. 1887, 647 ff) zu suchen. Doch hält Bratke mit Caspari gegen Harnack an der Existenz des formulierten Taufbekenntnisses fest. Die heiligen Schriften waren in die „Überlieferung" eingeschlossen. Koch (Pseudo-Dionysius 103 ff) gegen Kutter (Klemens Alex. 62 110 ff), welcher sie auf die Schriften beschränkt. Kunze nennt Klemens den ersten Schrifttheologen.

[1] Winkler, Der Traditionsbegriff 91 ff. Theol. Quartalschr. 1873, 171 ff 363 ff.

[2] Strom. 7, 16 (ed. Potter 756). Vgl. Möhler, Patrologie 455 f.

[3] Strom. 7, 16, 104 (ed. Potter 762).

[4] Lessing, Werke VI 309. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita, 1903, 22.

[5] Cohort. 9 (ed. Potter 72). Zahn a. a. O. I 88 f. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II (1903) 58 ff.

regel, weil die Häretiker, die er bekämpft, entweder das Alte Testament verwarfen oder entwerteten. Die Praxis des Klemens ist allerdings von der Theorie sehr verschieden. Er läßt sich gern von subjektiven Urteilen leiten.

18. Origenes folgt dem Vorbilde seines Lehrers, nur gibt er die Geheimtradition auf, und wenn er auch zwischen der christlichen Wissenschaft der Vollkommenen und dem Glauben der Einfältigen unterscheidet, so trifft der Unterschied nur die Erkenntnis, nicht den Glaubensinhalt[1]. Zwar sagt schon Porphyr von ihm, er sei in seinen Anschauungen über die Dinge und das göttliche Wesen ein Hellene gewesen, aber von der „Umprägung der kirchlichen Überlieferung in Religionsphilosophie" ist Origenes trotzdem weit entfernt[2]. Eine Zusammenfassung seiner Lehre über die Tradition findet sich in der Vorrede seiner Schrift De principiis. „Alle, welche glauben und überzeugt sind, daß die Gnade und Wahrheit uns durch Christus geworden, . . . schöpfen die Wissenschaft aus den Worten und der Lehre Christi. . . . Weil aber viele, die sich zum Glauben an Christus bekennen, nicht allein in kleinen und unbedeutenden Dingen, sondern auch in großen und den bedeutendsten abweichen, . . . so ist es notwendig, zuerst hierüber eine feste Norm und deutliche Regel aufzustellen. . . . Wir müssen uns an die kirchliche Verkündigung halten, die in ununterbrochener Folge von den Aposteln her überliefert und bis auf den heutigen Tag in der Kirche erhalten ist. Nur das ist als christliche Wahrheit gläubig anzunehmen, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht." Damit hat Origenes die Richtschnur für die christliche Wissenschaft wie für den Glauben gegeben, so hoch er auch die Vollkommenheit und Bedeutung der Heiligen Schrift als Gotteswort gleich Irenäus schätzt[3] und so nachdrücklich er, namentlich gegen Celsus, im Beweisverfahren von ihr Gebrauch macht. Dies verstand sich von selbst, wurde aber auch wiederholt hervorgehoben. Den Außenstehenden kam das Christentum, besonders seitdem die Arkandisziplin herrschte, durch die heiligen Bücher zu. Auf sie baute Celsus sein ganzes System von Angriffen gegen das Christentum, von Verunglimpfungen des Glaubens und der Tugenden der Christen.

---

[1] Zöllig, Die Lehre des Origenes über die Inspiration, 1902, 8 24 32 97.

[2] Vgl. aber Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur II 153 ff.

[3] Vgl. In Ierem. hom. 21, 2; In Num. hom. 27, 1. In obiger Stelle muß auch Kunze, welcher zu zeigen sucht, daß Origenes die vierteilige Schrift als einzige dogmatische Autorität kenne, zugeben, es könne scheinen, als ob er mit dem „Kanon" oder der „Predigt" meine, daß sie etwas der Schrift gegenüber völlig Selbständiges sei, doch wäre es unzutreffend, die Schrift vollständig auszuschließen.

Was war also natürlicher, als daß der Verteidiger des Christentums sich auf denselben Standpunkt stellte, um dem Gegner den Boden für seine Angriffe zu entziehen?

Wie wenig sich aber Origenes auch bei der Berufung auf die Heilige Schrift mit dem Buchstaben der Schrift begnügte; dies beweist seine allegorische Methode, welche ihre Grundlage in der kirchlichen Überlieferung und im kirchlichen Glauben hatte. Die Wahrheit, welche in der Kirche niedergelegt ist und überliefert wird, ist der Ausgangspunkt seiner Glaubenslehre, das leitende Prinzip seiner Exegese und der Gegenstand seiner Apologie. Sie wird dem Verständnisse aber näher gebracht und gewinnt bei den Gegnern an Achtung, wenn sie in heiligen Schriften niedergelegt ist, welche, von ungelehrten Männern geschrieben, alle heidnische Weisheit weit übertreffen. Ein Schriftdogma, wie Origenes das Auferstehungsdogma nennt [1], ist kein Gegensatz zu einem Traditionsdogma; um so weniger, als sich Origenes gerade bei dieser Bezeichnung an das „nach den Schriften" des Apostels anschließt (1 Kor 15, 4). Zum Überflusse fügt Origenes noch hinzu: „Wir halten den Glauben der Kirche Christi fest und die Größe der Verheißung Gottes." Der Glaube der Kirche wird als „unser Dogma" bezeichnet. Daß übrigens spätere Väter, besonders Epiphanius, den Schrifttheologen Origenes scharf tadelten, ist bekannt.

Auch hier können wir uns nicht enthalten, ein Wort Lessings gegen Göze anzuführen: „Wer will denn diese zwei Dinge einander entgegensetzen? Ich? Ich behaupte ja nur, daß sie jetzt voneinander ganz unabhängig sein können. Sind denn jede zwei verschiedenen Dinge einander entgegengesetzt?" Dies gilt auch für diejenigen, welche daraus, daß die „großen Kirchenlehrer Tertullian, Irenäus, Klemens von Alexandrien und Origenes fortwährend aus dem gerade dem gnostischen Dualismus gegenüber als einheitlicher Kanon sich darstellenden Alten und Neuen Testament" gegen die Gnostiker argumentieren, den Schluß ziehen, daß „die alte Theologie im Kampfe mit den häretischen Richtungen und bei der Entwicklung der orthodoxen Lehre ihre Hauptbeweise von Anfang an aus der Schrift genommen, die Glaubensregel dabei nur als zugestandenes Lehrfundament gebraucht und darin nichts anderes gefunden habe als die bereits anerkannte kirchliche Form des Schriftglaubens" [2]. Der kirchliche Glaube war

---

[1] C. Cels. 5, 22. Vgl. De princ. 2, 10. Newman, Entwicklung 347 ff.

[2] Gloatz: Neue Jahrb. f. deutsche Theologie 1893, 418. Vgl. dagegen Thomassin., Proleg. 20, 5 ff, und Harnack, Dogmengesch. I² 216 518 541; Chronologie I 65 ff über die διαδοχαί der kirchlichen Lehrer bei Eusebius. Kunze

vielmehr durch die Predigt gepflanzt und erhalten worden, die im „explizierten Taufbekenntnis" formulierte Tradition war nicht bloß „zugleich gestützt durch die Sukzession der Bischöfe von den Aposteln her", sondern bildete die Gewähr für die Heilige Schrift und ihre Auslegung. Daher konnte diese Sukzession auch nicht für die weitere Entwicklung des Traditions- und Kirchenbegriffs verhängnisvoll werden. Auch die „naive Identifikation von Kirche und Geist bei Irenäus, wovon Cyprian weitere Konsequenzen zog", ist in der alten Lehre von der Kirche begründet. Wäre der Glaube nur auf die Heilige Schrift gestützt worden, so hätte er keine Garantie für die Reinheit gehabt, denn gerade bei den „Schrifttheologen" ist er „mit der größten Verwilderung bedroht gewesen". Jede Trennung beider Quellen ist Gefahren ausgesetzt. Deshalb beschuldigen die Schrifttheologen so gern den späteren Katholizismus der Hellenisierung und der Judaisierung des Christentums.

III. Angebliche Widersprüche mit dem Traditionsprinzip.

19. Nicht bloß eine Änderung des Traditionsprinzips, sondern förmliche Widersprüche sollen gegen dasselbe sich bei zahlreichen Vätern vorfinden. Dies lasse sich in doppelter Beziehung nachweisen. Einerseits soll die Wahrheit gegen die Gewohnheit, anderseits die Schrift gegen die Überlieferung ins Feld geführt worden sein.

Jener erste Widerspruch gegen die Herrschaft der Tradition, welche also bis dahin anerkannt wird, sei von der afrikanischen Kirche ausgegangen [1]. Als der römische Bischof (Stephanus) sich für die Sitte seiner Kirche, übertretende Häretiker nicht von neuem zu taufen, darauf berief: „So ist es von meinen Amtsvorgängern überliefert worden" (ita traditum est), erwiderte Cyprian: „Woher stammt jene Überlieferung? Aus der Autorität des Herrn und den Evangelien oder aus dem Gebote der Apostel und den Episteln? Denn daß zu tun sei, was da geschrieben steht, bezeugt Gott, der zu Josua spricht: ‚Nicht weiche das Buch dieses Gesetzes aus deinem Antlitz, sondern beachte, alles zu tun, was darin geschrieben steht.' Durch Jesus ruft er: ‚Ohne Grund ehren sie mich, Menschensatzungen lehrend.' Das Herkommen ohne die Wahrheit ist nur das Altertum des Irrtums. Nicht nach dem Herkommen ist zu entscheiden, sondern durch die Vernunft zu siegen. Im Evangelium spricht der Herr:

(Glaubensregel 189) sagt: „Nichtsdestoweniger bleiben wir dabei, daß von einem rein und streng durchgeführten Schriftprinzip in der antignostischen Kirche nicht geredet werden kann. Es wäre dies psychologisch auch kaum zu begreifen."

[1] Hase, Polemik 65. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. 1 2 8 13.

,Ich bin die Wahrheit.' Er sprach nicht: Ich bin die Observanz. Daher muß, sobald die Wahrheit offenbar geworden ist, das Herkommen ihr weichen."[1] In der Anmerkung wird noch von Tertullian beigefügt[2]: „Unser Herr hat sich die Wahrheit, nicht die Gewohnheit genannt."

20. Tertullian dürfen wir wohl nach dem Früheren hier unberücksichtigt lassen. Kaum ein anderer Kirchenvater hat ja prinzipiell so nachdrücklich das kirchliche Traditionsprinzip verfochten. Ihm wird das „Ich glaube, weil es töricht ist" scharf angerechnet[3], ihm und Irenäus werden Klemens und Origenes gegenübergestellt, „welche zwar die Tradition anerkannten, aber der Vernunft eine höhere Autorität als der Tradition zuerkannten"[4]. Die zitierte Stelle kann also dem durchgehends festgehaltenen Prinzip keinen Abbruch tun, selbst wenn wir davon absehen, daß der Montanist Tertullian seine Änderung durch den neuen Geist beschönigen wollte. Immerhin ist es aber von Interesse, den Zusammenhang etwas anzusehen. Es handelt sich um die Verhüllung der Jungfrauen in der Kirche. Tertullian will beweisen, „daß dieses die Wahrheit verlange, welche niemand durch Verjährung beseitigen könne, nicht die Länge der Zeit, nicht die Gunst der Personen, nicht das Privilegium der Gegenden. Aus diesen Gründen wird gewöhnlich die aus einer Unwissenheit oder Einfalt entstandene Gewohnheit zur Übung, durch die Nachfolge befestigt und so gegen die Wahrheit verteidigt. Aber unser Herr Jesus Christus hat sich Wahrheit, nicht Gewohnheit genannt. Wenn Christus immer ist und früher als alle, so ist in gleicher Weise die Wahrheit eine ewige und alte Sache. Es mögen also diejenigen zusehen, denen das neu ist, was an sich alt ist. Die Häresie überweist nicht so fast die Neuheit als die Wahrheit. Was gegen die Wahrheit riecht, das wird eine Häresie sein, auch eine alte Gewohnheit". Kann jemand den Unterschied zwischen dieser Begründung und dem Traditionsprinzip verkennen? Es handelt sich gar nicht um eine apostolische Tradition, sondern um eine gegen die kirchliche Einrichtung aufgekommene Gewohnheit, die in der Dummheit ihren Ursprung haben

---

[1] Cypr., Ep. 73, 13; 74, 2.

[2] De virg. vel. 1. Vgl. dagegen De cor. 2 3. Auf welche Weise die Apologeten zur Verteidigung der Neuheit des Christentums die Wahrheit der Gewohnheit gegenüberstellten s. Apologie II[3] 4 ff.

[3] Vgl. Becker, Credo quia absurdum est: Katholik 1903 II 500 ff; Kunze (Markus Eremita 184 ff) schreibt ihm eine Neuerung, die eigentlich römisch-juristische, den Katholizismus vorbereitende Neuerung zu; Harnack (Dogmengesch. III[2] 569) nennt ihn doctorum Romanorum praecursor.

[4] Courdaveaux: Revue de l'histoire des rel. 1892 I 285. Orig., C. Cels. 5, 25 f.

soll. Und doch beruft sich Tertullian nicht auf die Heilige Schrift, die er sonst der Gewohnheit oder Überlieferung gegenüberzustellen pflegt, sondern auf Christus, welcher immer lebt, also in der Kirche fortlebt. Um darüber keinen Zweifel zu lassen, fügt Tertullian noch die Berufung auf die „eine, allein unbewegliche und unverbesserliche Glaubensregel" bei. Mit Wahrung dieses Gesetzes des Glaubens lassen die andern Dinge der Disziplin und des Verkehrs Neuerungen der Korrektur zu, unter Beihilfe der göttlichen Gnade, des Heiligen Geistes. „Das, was nach der Tradition beobachtet wird, muß man um so besser begründen, je mehr es der Autorität der Schrift entbehrt, bis es durch ein himmlisches Charisma entweder bestätigt oder verbessert wird." [1]

Nur eines könnte auffallen, daß er nämlich die Häresie weniger durch die Neuheit als durch die Wahrheit besiegt werden läßt, während doch seine ganze Schrift „Über die Rechtseinwände" den entgegengesetzten Standpunkt nachdrücklich verteidigt. Will man nicht annehmen, daß hier sich bereits Spuren der montanistischen Verirrung zeigen, die auch sonst wahrnehmbar sind [2], so können beide Standpunkte nur dadurch miteinander vereinigt werden, daß unter der Wahrheit die in der Kirche lebendige Wahrheit zu verstehen ist. Dafür spricht auch, was wir in einer späteren Schrift desselben Apologeten lesen. Tertullian zählt eine Reihe von Gebräuchen auf [3], welche durch keine Schrift bestimmt, aber durch die Gewohnheit bestätigt sind, die ohne Zweifel aus der Tradition floß. „Denn wie kann etwas in Gebrauch kommen, wenn es nicht überliefert ist? Auch im Festhalten der Tradition, erwiderst du, muß die schriftliche Autorität verlangt werden. Also fragen wir, ob eine nicht geschriebene Tradition gar nicht aufgenommen werden müsse? Wir leugnen es durchaus, daß sie aufgenommen werden müsse, wenn keine Beispiele anderer Observanzen, welche wir ohne das Instrument irgend einer Schrift unter dem Titel der Überlieferung allein und daher durch die Gunst der Gewohnheit geltend machen, für ihre Verjährung sprechen." Für die Zeremonien bei der Taufe, Eucharistie, bei dem Opfer für die Verstorbenen, die Gebräuche beim Gebete, das Kreuzeszeichen bei allen Gelegenheiten, für diese und andere Disziplinen gibt es kein Schriftgesetz: „Die Überlieferung begründet sie, die Gewohnheit bestärkt sie, und der Glaube beobachtet sie." Das Schwanken zwischen der Autorität und Vernunft und die Berufung

---

[1] De ieiun. adv. psych. 10 13.

[2] Möhler, Patrologie 713 732. Bardenhewer, Patrologie 190. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XI² 1414 ff.

[3] De cor. 3 4; De carne Christi 2.

auf das formale Festhalten des Symbols als ausreichendes Mittel zur Wahrung der Einheit trotz aller Neuerungen durch Offenbarungen zeigen den Gegensatz zwischen dem orthodoxen und montanistischen Tertullian.

21. Cyprian gebraucht dieselbe Wendung, denselben Ausdruck wie Tertullian. „Denn man darf nicht der Gewohnheit eines Menschen, sondern muß Gottes Wahrheit folgen." [1] Er bemerkt dies gegen einige, welche die heilige Messe ohne Wein feiern wollten. Dagegen berief er sich auf Christus, auf die Apostel. Bezeichnenderweise leitet er den Brief mit den Worten ein: „Obwohl ich weiß, daß die meisten Bischöfe, die den Kirchen des Herrn auf der ganzen Erde durch göttliche Würdigung vorgesetzt worden sind, die Vorschrift der evangelischen Wahrheit und der Überlieferung des Herrn festhalten und nicht von dem, was der Meister Christus befahl, abweichen, so habe ich es doch . . . für religiös und notwendig gehalten, an euch zu schreiben, daß, wenn noch einer sich in jenem Irrtum befindet, derselbe nach Erkenntnis des Lichtes der Wahrheit zur Wurzel und zu dem Ursprunge der Tradition des Herrn zurückkehre." Was bekämpft also Cyprian? Die Neuerung einzelner beim Meßopfer, eine Neuerung, welche im Gegensatze zu der evangelischen Überlieferung steht. Ebenso schreibt er an Kornelius: „Wie es die Heiligkeit der göttlichen Überlieferung und der kirchlichen Einrichtung und gleicherweise die Wahrheit erforderte" [2], und verwahrt sich gegen eine der evangelischen Disziplin widersprechende „neue Tradition" bei der Behandlung der Gefallenen, da es allen Bischöfen gefallen habe, daß „nichts Neues eingeführt werde".

Das gleiche trifft aber in der oben zitierten Stelle zu. Denn Cyprian kämpft gegen die Gewohnheit, die er als Menschensatzung, nicht als apostolische Tradition betrachtet, die mißbräuchlich gegen die Einrichtung Christi aufgekommen ist. Diese spezielle Überlieferung in der römischen und in andern Kirchen bekämpft er. Eine wirklich apostolische Tradition kann nie mit der Wahrheit oder mit der Vernunft im Widerspruche stehen. Hätte er eine solche in der Anerkennung der Ketzertaufe erkannt, so hätte er nicht zu bemerken gebraucht, man müsse in geistigen Dingen dem folgen, was vom Heiligen Geiste zum Besseren angeordnet worden sei, und es nicht um des kirchlichen Friedens willen andern freistellen können [3]. Dies lobt

---

[1] Ep. 63, 14; 71, 3. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. 1 2 6 8.

[2] Ep. 45, 1; 43, 3.

[3] Ep. 69, 17; 72, 3; 73, 26. Vgl. Hoensbroech (Zeitschr. f. kath. Theol. 1891, 727 ff) mit Palmieri (De romano Pontifice) gegen de Smedt (Dissertationes in primam aetatem historiae ecclesiasticae, 1876). Harnack, Dogmengeschichte I² 353. Schell, Dogmatik I 91.

Augustinus sehr an Cyprian[1]. Gegen eine rein menschliche Gewohnheit konnte er das Recht der Vernunft und der Heiligen Schrift energisch geltend machen.

Er hätte es wahrscheinlich doch nicht mit diesem Nachdruck getan, wenn er nicht geglaubt hätte, selbst vom Standpunkte des Traditionsprinzips aus im Rechte zu sein, die Überlieferung der afrikanischen Kirche für sich anrufen zu können. Er ist wenigstens anfangs der Meinung, nur gegen die Gewohnheit, welche in einzelnen Kirchen eingerissen sei, aufzutreten. „Obwohl ihr euch an die Wahrheit und Festigkeit der katholischen Satzung haltet", schreibt er an die Bischöfe Numidiens[2], „so eröffnen wir euch dennoch, weil ihr gemeinsamer Liebe gemäß uns zu Rate ziehen zu müssen glaubtet, unsere nicht neue, sondern von unsern Vorgängern schon längst festgesetzte und unserseits beobachtete Lehre." Ebenso sagt er in der fraglichen Epistel: „Wenn es vormals ganz und gar nie befohlen oder vorgeschrieben worden ist, daß man einem Ketzer bloß die Hand zur Buße auflegen und dann mit ihm Gemeinschaft pflegen solle, ... was ist es dann für eine Hartnäckigkeit und was für eine Anmaßung, menschliche Überlieferung der göttlichen Anordnung vorzuziehen?" „Wir müssen, wenn in irgend einem Punkte die Wahrheit wankt oder schwankt, zu ihrem göttlichen Ursprunge und zur evangelischen und apostolischen Überlieferung zurückkehren." „Die Ansicht, daß die von den Häretikern zur Kirche Kommenden getauft werden müssen, ist bei uns nicht neu und auch nicht in Eile entstanden."[3]

Die Berufung auf diese Tradition der afrikanischen Kirche war unrichtig, wie schon aus der Ausführung Cyprians hervorgeht, wonach Agrippinus mit seiner Synode (220) die älteste Autorität ist. Tertullian, der die Ketzertaufe gleichfalls verneinte, nennt er nicht. Der Verfasser der Schrift „Über die Wiedertaufe" weist bereits die Unrichtigkeit der Behauptung nach, Augustinus bemerkt dasselbe[4]. Allein es gab außerdem eine

---

[1] Aug., De bapt. 3, 19, 12 f; 5, 17; 6, 6 f. Specht, Die Lehre von der Kirche 335. Schwane, Dogmengesch. I 527 ff. Harnack, Dogmengesch. I² 353 Anm. 1. Ernst betrachtet wie Duchesne das Dekret des Papstes Stephanus nicht als ein dogmatisches, sondern als ein Disziplinardekret: Zeitschr. f. kath. Theol. 1895, 246. Dagegen sagt Bardenhewer (Geschichte der altkirchl. Literatur II 463): „Die ab und zu aufgetretene Meinung, die Ketzertauffrage sei für Cyprian keine Frage des Glaubens, sondern nur eine Frage der äußeren Kirchenzucht gewesen, ist durchaus unzutreffend."

[2] Ep. 70, 1; 74, 2 10. Vgl. Aug., De bapt. 3, 5 12. Hefele, Konziliengeschichte I 122. Entschieden dagegen spricht sich Schell (Dogmatik I 89 ff) aus.

[3] Ep. 73, 3.

[4] De rebapt. 1 19. Aug., De bapt. 2, 7, 12; 3, 20, 14; 4, 6, 8; C. Crescon.

asiatische Tradition, welche in den Synoden von Synnada und Ikonium (230) ihren Ausdruck erhielt und aus dem Briefe Firmilians bekannt ist. Danach ist es wahrscheinlich, daß Augustinus diesen Brief nicht kannte [1]. Basilius beruft sich noch für die Verwerfung der Ketzertaufe auf die alte Tradition, bemerkt aber, wenn es andern gut scheine, könne man die Ketzer auch ohne Taufe wieder aufnehmen.

Der Brief des Firmilian von Cäsarea zeigt den Standpunkt der verschiedenen Parteien im Ketzertaufstreite am deutlichsten. Durch die scharfe Verweisung des Papstes Stephanus auf die Tradition gereizt, wirft er den Römern vor, sie beobachten selbst nicht in allen Stücken, was ursprünglich überliefert worden sei, und schützen vergebens die Autorität der Apostel vor. Dies gehe aus der Verschiedenheit in der Osterfeier [2] und andern Punkten des Gottesdienstes hervor. Hinsichtlich der Ketzertaufe könne sich aber der Papst gar nicht auf die apostolische Überlieferung berufen, weil es damals noch keine Häretiker gegeben habe. Wenn daher eine jede Kirche das Recht habe, sich auf ihre eigene Tradition zu berufen, so sei in dieser Beziehung bei den Kleinasiaten die reine Tradition zu finden, nicht bei den Römern und nicht bei den Afrikanern, denn die Gewalt der Sündenvergebung sei den Aposteln und den Kirchen, welche von ihnen im Auftrage Christi gegründet worden seien, und den Bischöfen, welche ihnen als ihre Stellvertreter nachgefolgt seien, verliehen. Wenn sich also Stephanus auf die Sukzession des Petrus berufe, auf den die Fundamente der Kirche gegründet worden seien, so dürfe er nicht auch die Häretiker als Felsen einführen. Die römische Tradition sei daher eine rein menschliche, die bloße Gewohnheit, auf welche sich auch die Juden gegenüber dem Christentume berufen können. Die Wahrheit müsse aber mehr gelten, und die Afrikaner könnten sich gegen Stephanus wenigstens darauf berufen, daß sie nach erkannter Wahrheit den Irrtum der Gewohnheit verlassen haben. „Aber wir vereinigen mit der Wahrheit auch die Gewohnheit und stellen der Gewohnheit der Römer auch eine Gewohnheit, aber die der Wahrheit, entgegen, indem wir von Anfang an festhalten, was von Christus und den Aposteln überliefert worden ist. Und wir erinnern uns nicht, daß dies bei uns einmal angefangen habe, da es stets beobachtet worden ist." [3] Firmilian hat dabei das vorher über die Unmöglichkeit eines apostolischen Ursprungs dieser Tradition Gesagte vergessen,

---

1, 33; 2, 43 f; Ep. 93, 10, 38. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. 1 2 5. Hefele a. a. O. I 122 ff. Mattes: Theol. Quartalschr. 1849, 596 ff. Ernst: Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 248 ff.

[1] Ernst a. a. O. 1894, 236 f. Basil., Ep. 188.

[2] Vgl. Irenäus bei Eus., Hist. eccl. 5, 24.

[3] Ep. 75, 19.

aber es geht aus seinen Worten hervor, daß sich der Streit nicht um das Traditionsprinzip, sondern um die wahre Tradition im Gegensatze zu einer menschlichen, nicht allgemeinen Gewohnheit handle. Er und Cyprian begehen immer den Fehler, daß sie die ganze Streitfrage als eine Sache der Disziplin behandelt wissen wollen, aber immer wieder auf das Gebiet des Glaubens übergehen, wenn sie ihre Ansicht als die richtige zu begründen suchen. Die Duldung der gegenteiligen Gewohnheit, welche als ein Widerspruch gegen Sätze des Glaubens und ein Verrat an der göttlichen Würde der Kirche bezeichnet wird, wäre sonst unbegreiflich. Freilich waren damals die Grenzen noch nicht gezogen.

22. Es ist gewiß auffallend, daß sogar der hl. Augustinus als Zeuge gegen die allgemeine Herrschaft des Traditionsprinzips angerufen wird. Hat doch kaum einer der späteren Väter dieses Prinzip nachdrücklicher gegen Schisma und Häresie verteidigt und wird doch allgemein die Wichtigkeit des hl. Augustinus für das katholische Traditionsprinzip anerkannt[1]. Höchstens vereinzelt kann sich ein Anklang an die Ausdrucksweise der früheren Afrikaner vorfinden, ein Anklang, der durch das ganze System seines Grundes beraubt ist. Er stellte allerdings die Vernunft, durch welche Gott sich offenbart, hoch, aber ihre Verdunklung durch die Sünde und die Unsicherheit des menschlichen Wissens überzeugten ihn von der Notwendigkeit einer göttlichen Autorität, die er in der Offenbarung, Schrift und Kirche fand. Die Berufung auf die Vernunft gegen die Autorität der Kirche bezeichnet er als gemeinsamen Fehler aller Häretiker. Julian von Eklanum anerkannte nur die Vernunft. Ihm gegenüber bemerkt Augustinus: „Die Väter haben das, was sie in der Kirche vorfanden, festgehalten, was sie gelernt, gelehrt, was sie von den Vätern empfangen, den Söhnen überliefert.“[2] Dafür läßt sich um so leichter ganz formell der Beweis führen, weil sich Augustinus gerade wegen der Ketzertaufe eingehend mit der Stellung Cyprians beschäftigt hat. Er lobt Cyprian, daß er trotz des Streites die Einheit der Kirche nicht verlassen habe, kann aber seine Ansicht doch nicht gelten lassen. Seine Berufung auf eine vermeintliche Tradition habe in der Kirche keinen Halt, wie aus den Worten Cyprians selbst hervorgehe. Augustinus gibt auch die rechte Antwort für die Berufung auf die Wahrheit: „Gewiß, wer wird zweifeln, daß die Gewohnheit der geoffenbarten Wahrheit weichen müsse? Allein

---

[1] Reuter, Augustinische Studien 307 ff 344 f. Harnack, Dogmengesch. III[2] 68 113. Thomassin., Proleg. 23, 9; 24, 1 ff; 27, 1 ff. Dagegen die Jansenisten und St-Simon.

[2] C. Iul. 2, 10, 34; De trin. 4, 6, 10: Contra rationem nemo sobrius, contra scripturas nemo christianus, contra ecclesiam nemo pacificus senserit.

über die geoffenbarte Wahrheit werden wir bald das Nähere sehen; nun aber bekennt auch jener, daß eine andere Gewohnheit vorhanden war." Hätten sie sich sonst immer auf die Wahrheit zu berufen gebraucht, welche der Gewohnheit vorzuziehen sei?[1] Für die Gewohnheit spricht Cyprian selbst, für die Wahrheit spricht die Parallele mit der Taufe der Sünder in der Kirche.

Hat aber nicht Augustinus die Glaubensregel als Quintessenz der Heiligen Schrift bezeichnet? In der Tat, er bemerkt: „Jene Worte, welche ihr gehört habt (der Glaubensregel), sind in der Heiligen Schrift und in den kirchlichen Reden zerstreut, aber daraus gesammelt und in einer bestimmten Ordnung zusammengestellt, damit euer Glaube erbaut und das Bekenntnis vorbereitet werde und das Gedächtnis nicht leide."[2] Allein Augustinus geht wie die andern Väter davon aus, daß sich Tradition und Heilige Schrift in den wesentlichen Glaubensartikeln decken. Das Glaubensbekenntnis gilt ihnen nicht als Auszug aus der Heiligen Schrift, sondern als kurze Zusammenfassung des Glaubensinhaltes, als Inbegriff der Tradition im engsten Sinne, dessen weitere Ausführung in der Heiligen Schrift zu finden (breviarium fidei, verbum abbreviatum, Röm 9, 28), wie anderseits die Tradition vorausgesetzt sei. Wenn Apg 8, 35—38 für die Taufe nur der Glaube an Christus gefordert werde, so folge nicht, daß die andern Artikel weggelassen werden dürfen. Wenn auch der Kürze wegen in der Schrift das andere übergangen werde, so wissen wir doch aus der Reihenfolge der Tradition, daß es zu ergänzen sei. „Es ist der katholische Glaube im Symbolum den Gläubigen bekannt und dem Gedächtnis anvertraut, soweit es die Kürze der Rede gestattet, damit den Anhängern, die noch nicht durch die genaue und geistige Behandlung und Kenntnis der heiligen Schriften gestärkt sind, der Inhalt des Glaubens mit wenigen Worten dargestellt werde." Ja Augustinus bezeichnet selbst

---

[1] Aug., De bapt. 3, 6; 4, 6, 9; 5, 4, 4; 19, 27; 6, 1; Ep. 36 38. Reuter a. a. O. 348 358.

[2] Sermo 212, 3; 214, 1; Confess. 8, 2, 5; De fide et op. 9; De spir. et lit. 36, 64; De doctr. christ. 3, 1; De perfect. 5, 11; De fide et symb. 1. Vgl. Sermo 240 241 in app., wo für die einzelnen Artikel die Verfasser angegeben werden. Faustus Regiens., De Spir. praef. Cassian., De incarn. 6, 3 10. Rufin., Explan. symb. 1 2. Isidor., De offic. 2 23. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. 1 4. Bellarm., De verbo Dei 4, 11. Thomassin. a. a. O. 23, 1 f. Kunze, Glaubensregel 230 ff 267; Markus Eremita 180 ff. Auch Origenes (Rufin?) nennt im Kommentar zum Römerbrief die beiden Gebote und den Glauben des Symbolums ein abgekürztes Wort. Tertullian und Cyprian nennen das Vaterunser so, Cyprian Jo 17, 3 und Mk 12, 29—31 ein abgekürztes Neues Testament. Probst, Die Lehre vom Gebet 65 ff.

die beiden Gebote der Liebe als das abgekürzte Wort (Is 10, 23. Röm 9, 28). Dagegen rät er, die dunkeln Stellen der Schrift aus den deutlichen oder aus der von der kirchlichen Lehrautorität empfangenen Glaubensregel zu erklären. „Das ist also das kurz zusammengefaßte Wort“, sagt Cassian, „welches der Herr verwirklicht hat, daß er nämlich den Glauben seiner beiden Testamente in wenigem zusammenstellte, den Sinn aller Schriften in Kürze umfaßte, sein Eigentum zusammendrängte und die Kraft des ganzen Gesetzes in der knappsten Kürze vollständig wiedergab.“

In seiner scharfen Art bemerkt Harnack: „Als abendländischer Theologe wußte er sich an das Symbol gebunden; allein kein abendländischer Theologe vor ihm hat so in der Schrift gelebt und so viel aus der Schrift geschöpft wie er. Die alte, damals freilich noch nicht ins Bewußtsein getretene Spannung zwischen Symbol und Schrift ist mithin durch ihn verschärft worden. . . . Fragt man nach dem geschichtlichen Recht der Vorreformatoren und Reformatoren im Abendland, sich auf die Schrift allein zu stellen, so muß man Augustinus nennen; fragt man nach dem Recht, solche Theologen niederzuschlagen, so darf man ebenfalls auf Augustinus verweisen, kann aber hier allerdings bis auf die Autorität Tertullians (De praescr.) zurückgreifen.“ [1] Man muß aber noch weiter zurückgehen. Jedenfalls folgt hieraus, was schon Thomassin über Augustinus sagt, daß man nicht einzelne Väter oder einzelne Aussprüche der Gesamtheit gegenüberstellen darf, vielmehr ist die Gesamthaltung und die allgemeine Übereinstimmung in den wesentlichen Punkten zu beachten. Daraus geht aber allerdings hervor, daß die Annahme, das Symbolum sei aus den heiligen Schriften „zusammengeklaubt“, das „Verkehrteste ist, was sich hier sagen läßt“. Bellarmin hat gegen die Berufung auf Augustinus erwidert, daß es eine doppelte Glaubensregel, Schrift und Tradition gebe.

23. Deshalb fordert auch Cyrill die unmittelbare gläubige Festhaltung des Symbolums im Herzen, während er die Erkenntnis oder den Beweis desselben aus der Heiligen Schrift einer gelegenen Zeit überläßt. „Den Glauben allein ergreife und halte fest in der Lehre und im Bekenntnisse, welcher nun von der Kirche dir überliefert wird, aus der ganzen Schrift befestigt.“ Wenn er also auch bemerkt, diese Summe des Glaubens sei aus der ganzen Schrift genommen, indem die vornehmsten Gegenstände ausgewählt worden seien, so bezeugt er damit weiter nichts als die Schriftgemäßheit desselben. Das Symbolum ist das Vademekum des Christen,

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I² 588; III² 87. Thomassin., Proleg. 27, 4. Bellarm., De verbo Dei 4, 12. Dorner, Augustinus, 1873, 233 ff. Kunze, Glaubensregel 277 287.

die Bibel dient zum Beweise und zum tieferen Verständnisse. Über die göttlichen Geheimnisse des Glaubens darf nicht das geringste ohne die heiligen Schriften überliefert werden. Denn das Heil unseres Glaubens erhält aus dem Beweis der heiligen Schriften die Kraft. Das formale Prinzip ist also auch ihm die kirchliche Überlieferung.

Der Unterricht der Katechumenen begann nicht mit der Heiligen Schrift, sondern mit der Auslegung der einzelnen Artikel des apostolischen Symbolums[1]. Der Glaube kam vom Hören, und zwar vom Hören der Predigt, welche sich an das lebendige Glaubensbewußtsein der Kirche im Symbolum anschloß. Ausdrücklich bemerkt Cyrill beim Beginne seiner Vorträge über das Symbolum[2]: „Aber ehe ich den Glauben übergebe, scheint es mir zweckmäßig zu sein, eine kurze Zusammenfassung der notwendigen Glaubenssätze zu geben." Am Schlusse sagt er: „Dies lehren uns die inspirierten Schriften des Alten und Neuen Testamentes." „Und lerne genau von der Kirche, welches die Bücher des Alten und welches die Bücher des Neuen Testamentes sind." „Die Schriften allein studiere sorgfältig, welche wir auch in der Kirche mit Vertrauen lesen. Denn viel weiser und frömmer als du waren die Apostel, die alten Bischöfe, die Vorsteher der Kirche, welche dieselben überliefert haben." Er hat auch nicht das Taufbekenntnis als innerkirchliche Größe betrachtet, denn die vierte Katechese ist ganz gegen die Häretiker gerichtet, und Kap. 20 nennt er dasselbe ein Schutzmittel gegen die Häretiker.

Dies stimmt ganz mit dem Ausspruche des hl. Augustinus überein: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich das Ansehen der Kirche nicht dazu bewegte." Zwar will Hase diesen Ausspruch lächerlich machen, indem er denselben ins Extrem steigert. Es klinge bereits hindurch, „was sich nachmals infolge des Gegensatzes zu einem römischen Geständnisse gesteigert hat (wo?): Ohne den Papst würde ich die Bibel nicht höher achten als den Koran"[3]. Aber jener Ausdruck, dem unzählige Parallelen zur Seite stehen, beweist nur, daß Augustinus wie alle Väter trotz aller Hochachtung vor dem tiefen Inhalte des göttlichen Wortes eine

---

[1] Cyr., Cat. 4, 35; 5, 1 12. Harnack a. a. O. II[2] 86 f; Reden und Aufsätze I 269 f. Kunze a. a. O. 230 ff.

[2] Cyr. a. a. O. 4, 3 33 35. Vgl. auch über Gregor von Nyssa Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa, 1889, xii f; Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, 1896, 15 25 ff; Aug., Ep. Fundam. 5, 6.

[3] Hase, Polemik 67. Vgl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. 2, 1 3; Harnack, Dogmengesch. II[2] 91 Anm. 2; III[2] 569; Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube, 1898, 75.

unfehlbare Autorität wie für die Echtheit so für die Auslegung verlangte. Eine solche gab es aber nur in der Kirche. Einen Glauben ohne Autorität, ohne sichtbare Autorität kannte man im Altertume nicht, denn er müßte notwendig eine unsichere Grundlage haben, eine menschliche Meinung werden. Die Heilige Schrift konnte aber nicht als alleinige Autorität gelten und hat nicht als solche gegolten[1].

24. Von einem Widerspruche mit dem Traditionsprinzip ist also in den bezeichneten Stellen keine Rede. Die Heilige Schrift stand in hoher Verehrung, aber nicht nur galt die Übereinstimmung derselben mit der überlieferten kirchlichen Lehre als selbstverständlich, sondern es war auch die Heilige Schrift der Kirche, die von der Kirche ausgelegte Heilige Schrift, die zum Beweise der Glaubenslehre und zur Erbauung im Glauben gebraucht wurde. Wenn seit dem ersten Klemens so „viele fromme Kirchenväter die Gemeindeglieder unbeschränkt zum Lesen in der Heiligen Schrift mit Aneignung alles dessen, was in neutestamentlichen Schriften von segensreichem Lesen der damaligen Heiligen Schrift gesagt ist", ermahnen und „die kirchlich gewordenen Übersetzungen, die griechische des Alten Testamentes wie die lateinische beider Texte, Übertragungen in die Volkssprachen" waren, so wird dadurch das Traditionsprinzip nicht im geringsten beeinträchtigt. Denn nach wie vor war die Tradition die erste Glaubensquelle und die Glaubensnorm. Die Unterweisung und Predigt gingen von dem kirchlichen Glauben aus, der Unterricht in der Heiligen Schrift folgte nach. Die heiligen Schriften wurden trotz dieser Übersetzungen nicht ein schriftliches Gemeingut der Masse der Gläubigen[2], denn die wenigsten derselben konnten lesen. Das Hören war ohne Unterweisung kein hinreichender Ersatz dafür. Die Übersetzung in die Volkssprachen, wenn man die griechische Weltsprache der Gebildeten und die lateinische Sprache des römischen Reiches so nennen will, hatte den Zweck, die Heilige Schrift überhaupt erst der abendländischen Kirche zugänglich zu machen, um sie für den Gottesdienst benützen zu können. Hebräisch verstanden ja nur einzelne Väter, das Griechische war in manchen Provinzen des Abendlandes gleichfalls nur wenigen bekannt. Selbst die afrikanischen Kirchenväter, Augustinus nicht ausgenommen, waren dieser Sprache nicht vollkommen Meister.

---

[1] Harnack, Dogmengesch. II² 84. Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewißheitsgrund des Offenbarungsglaubens, 1879, 69 f 99 f. Reuter, Augustinische Studien 348 492. Bellarm., De verbo Dei 4, 7.

[2] Apost. Const. 1, 5. Siebengartner, Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen, 1902, 257 f. Hogan, Clerical Studies, 1898, 422 ff.

Wie hätten aber diese Übersetzungen bei den damaligen literarischen Verhältnissen diesen Zweck der Pflanzung des Glaubens erfüllen können? Wie zahlreich mögen die Handschriften gewesen sein, welche sich in den Händen von Privaten befanden? Gab es vielleicht bereits eine Bibelgesellschaft? „Gerade umgekehrt", sagt wieder Lessing mit einiger Übertreibung gegen Göze, welcher dem Mittelalter die Unkenntnis der Bibel unterstellen wollte[1], „die Codices der neutestamentlichen Schriften vermehrten sich mit der Folge der Zeit. Gerade waren dergleichen Codices im 1. und 2. Jahrhundert am seltensten und so selten, daß ganze große Gemeinden nur einen einzigen Kodex besaßen, den die Presbyter der Gemeinde unter ihrem Schlosse hielten und den auch ohne ihre besondere Erlaubnis niemand lesen durfte." „Die strenge Wahrheit ist, daß die Bibel auch vor dem 9. Jahrhundert nie in den Händen des gemeinen Mannes gewesen war. Der gemeine Mann hatte nie mehr daraus erfahren, als ihm die Klerisei daraus mitteilen wollte." Die kostspielige Herstellung der Codices durch die Schreibekunst verhinderte auch später, trotz des Eifers der Klöster, die weite Verbreitung. Doch wurde die Heilige Schrift vor allen Büchern bevorzugt.

Die Kirche hat ihre Lehrweise seit Feststellung des kirchlichen Kanons enger an die Heilige Schrift angeschlossen, die Heilige Schrift als die erste und vorzüglichste Quelle der geoffenbarten Wahrheit betrachtet, aber nur insofern, als sie durch die mündliche Überlieferung beglaubigt und erläutert war. Das Volk erfuhr davon in der Predigt und im Unterricht. Dieselben Väter, welche an einzelnen Stellen die Heilige Schrift allein als göttliches Wort bezeichnen und die Suffizienz als selbstverständlich betrachten, reden an andern in gleicher Weise von der Überlieferung. Sie halten beide in ihrer unzertrennlichen Verbindung für den Ausdruck derselben göttlichen Wahrheit, welche dem Volke von Anfang an verkündigt wurde[2]. Bossuet beschuldigt deshalb den R. Simon der Unredlichkeit, weil er den Schriftbeweis der Väter zu Gunsten des Traditionsbeweises herabsetzt, um schließlich beide zu diskreditieren.

25. Dies bewahrheitete sich besonders in den arianischen Streitigkeiten. Arius war ein Schüler des Lucian von Antiochien. Aus der antiochenischen Schule hatte er die Methode der buchstäblichen grammatischen Bibelauslegung und den logischen Formalismus. Waren die kirchlichen

[1] Werke VI 303. Michael, Geschichte des deutschen Volkes während des 13. Jahrhunderts III (1903) 14 ff.

[2] Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III 958; Möhler, Symbolik 51 ff 326 ff; Schell, Dogmatik I 93 ff.

Lehrer nun schon dem Gnostizismus gegenüber gezwungen gewesen, die Heilige Schrift als Instrument des Glaubens genauer zu studieren und zu interpretieren, so war mit der alexandrinischen Allegorese dem Arianismus noch weniger beizukommen. Wer sich die Mühe geben will, die Streitschriften des hl. Athanasius gegen die Arianer und seine Erklärung der Psalmen unter diesem Gesichtspunkte zu vergleichen, der wird finden, wie verschieden in beiden die Methode ist. Gegen die Arianer mußte eine wissenschaftliche Erklärung der Heiligen Schrift auf Grund des kirchlichen Glaubens gegeben werden, in den Psalmen war für die praktische Anwendung ein weites Feld eröffnet. In der Kontroverse war Athanasius wie Arius überzeugt, daß die Heilige Schrift das letzte Wort habe, allein für Athanasius war die Auslegung durch die Kirche entscheidend[1].

Freilich konnte im Kampfe mit den Häretikern das durchklingende Taufbekenntnis nicht als eine kirchliche Größe oder Autorität, vor der sich die Schrift beugen müsse, gebraucht, und mußten dunkle Stellen durch deutliche erklärt werden, aber die Berufung auf die Väter ging nebenher, und die Übereinstimmung von Schrift und Taufbekenntnis galt für selbstverständlich. Insofern kann allerdings Athanasius als Typus gelten[2].

26. Nur ungern entschloß man sich auf dem Konzil von Nicäa, einen nichtbiblischen Ausdruck (*ὁμοούσιος*) in das Symbolum aufzunehmen. Erst als man sich überzeugt hatte, daß die Eusebianer hinter ihren biblischen Ausdrücken einen arianischen Sinn verbargen, schritt man zur Festsetzung einer Formel, die nicht buchstäblich in der Heiligen Schrift stand, aber der Häresie jede Ausflucht abschnitt[3]. Es galt nicht, den Glauben erst aus der Heiligen Schrift zu schöpfen, sondern den kirchlichen Glauben unzweideutig zu formulieren und zu definieren. Dies hätte man lieber mit Worten der Heiligen Schrift getan, weil sie das gemeinsame Gebiet der kirchlichen Lehre und der Häresie war, während frühere Häretiker in der Regel auch den Bestand des Kanons in Frage gestellt hatten. „Neu im gemeinen Sinne des Wortes ist hier nichts, vielmehr hatte Athanasius wirklich den besten Teil der kirchlichen Überlieferung für sich, auf die er sich auch berufen hat. Neu war die Tat, die Energie und Ausschließlichkeit seines Betrachtens und Handelns in einer Zeit, da alles zu zerfließen drohte.“[4]

---

[1] Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius d. Gr., 1895, 179 ff.

[2] Kunze, Glaubensregel 243 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon V² 1866 f. Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius, 1903, 53. Hilar., De trinit.: De intellegentia enim haeresis, non de scriptura est; et sensus, non sermo est crimen.

[3] Möhler, Athanasius I 233. Hefele, Konziliengesch. I 307 f.

[4] Harnack, Dogmengesch. II² 24 70 87 228 230.

„Es war doch etwas Neues und Großartiges, diese Lehrdeklaration der gesamten Kirche“ (zu Nicäa).

In gleicher Weise mußte diese Methode gegen die späteren Häretiker angewandt werden. Je mehr sich diese gegen genaue Bestimmungen sträubten und auf die allgemeinen Ausdrücke der Heiligen Schrift zurückzogen, desto sorgfältiger waren die Väter bemüht, in engem Anschlusse an die Heilige Schrift den kirchlichen Glauben zu verteidigen, aber denselben auch streng zu formulieren. „Schulmeinungen“ wurden allerdings nicht zu Dogmen erhoben. Gal 1, 8 galt als Norm, aber die mündliche Predigt hatte sich nie ganz in die schriftliche verwandelt, sondern lebte neben dem Neuen Testamente fort und erklärte die suffiziente Heilige Schrift. Bildete der Arianismus keine Ausnahme, weil sich die ganze Kirche gegen ihn erhob[1], so ist dies bei andern konziliaren Entscheidungen ähnlich. Ohne Streit ging es bekanntlich niemals ab. Das Nicänum war aber gerade für die Griechen die erste feste Glaubensform. Daraus erklärt sich die oft wiederholte Forderung des Pseudo-Dionysius, über die überwesentliche und verborgene Gottheit nichts zu denken, als was uns in den heiligen Schriften göttlich ausgedrückt ist[2].

So wenig aber diese Behandlungsweise auf dem Nicänum zum erstenmal zur Anwendung kam, ebenso sicher ist mit ihr kein neues Stadium in der Lehre von der Tradition angebrochen. Die Christen vor dem Nicänum haben trotz der Glaubensregel die Heilige Schrift hoch verehrt[3], die Christen nach dem Nicänum haben ungeachtet der reichlichen Verwertung der Heiligen Schrift die Glaubensregel als Prinzip des Glaubens festgehalten. Es ist ein und dasselbe Prinzip, die lebendige Lehrverkündigung in der Kirche, die unfehlbare Autorität des kirchlichen Lehramtes, welches von Anfang an die Einheit und Reinheit des Glaubens erhielt und garantierte. Wenn der hl. Athanasius sagt: „Die heiligen und göttlichen Schriften sind hinreichend, um die Wahrheit zu verkünden“, so sagt derselbe Athanasius unmittelbar danach auch: „Die Schriften sind zwar zureichend und verkünden die Wahrheit nicht mangelhaft; es sind aber auch viele darauf Bezug nehmende Schriften von unsern seligen Lehrern verfaßt, aus welchen der Leser derselben die Auslegung der Schrift erlernen und die Erkenntnis der Wahrheit, die er sucht, erlangen kann.“[4]

---

[1] Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament, 1874, 4 ff. Internationale theol. Zeitschr. 1900, 667.

[2] De div. nom. 1. Thom., S. theol. 1, q. 29, a. 3 ad 1; q. 32, a. 2, 1; q. 39, a. 2 ad 2. Möhler, Symbolik 363 ff. Hefele a. a. O. III² 476.

[3] Vgl. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I (1893) XXI ff.

[4] Adv. Gent. 1.

Wer sein Urteil über den Mißbrauch der Heiligen Schrift durch Arius, durch die Häretiker überhaupt kennt [1], der wird keinen Versuch machen, ihn als Schrifttheologen gegen die Tradition auszuspielen. Auch der Teufel, meint er, führe Bibelsprüche im Munde, um die Menschen zu täuschen und irrezuleiten.

27. Eusebius von Emesa (350) bemerkt: „Was bedarf es meiner und deiner? Wenden wir uns zu den Evangelisten! Bekenne das, was vom Vater und Sohne geschrieben steht, und wolle nicht neugierig, was nicht geschrieben steht, erforschen. O daß wir allein mit der Heiligen Schrift zufrieden wären, und der Streit würde ein Ende haben! Nach was also darf man forschen? Nach dem, was in der Schrift zu finden ist.“ [2] Was ist aber damit weiter gesagt, als man solle die unfruchtbaren Grübeleien, welche damals den ganzen Orient in Aufregung versetzten, beiseite lassen? „Glaube dem, was geschrieben steht; was aber nicht geschrieben steht, das denke nicht und untersuche nicht“, mag für alle ohne Ausnahme, Athanasianer und Arianer oder Apollinaristen, Antiochener und Alexandriner, gegolten haben [3], aber es handelte sich um das Verständnis. „Zum Erweise unserer Lehre genügt es, die von den Vätern her auf uns gekommene Überlieferung zu besitzen wie ein Erbe, welches in einer Aufeinanderfolge von den Aposteln durch die späteren Heiligen weiter gesandt worden ist.“ [4]

Noch klarer liegt dies beim hl. Augustinus. „Der Glaube schwankt, sobald das Ansehen der Heiligen Schrift wankt. In dem, was offen in der Heiligen Schrift steht, findet sich alles, was den Glauben und die Sitten umfaßt. Den Büchern der Heiligen Schrift allein habe ich gelernt, eine solche Ehrfurcht entgegenzubringen, daß ich fest glaube, ihre Verfasser waren beim Niederzeichnen frei von jedem Irrtume. Andere lese ich so, wie sehr sie auch durch Heiligkeit und Gelehrsamkeit sich auszeichnen, daß ich nicht deshalb etwas für wahr halte, weil sie es dafür halten, sondern weil sie mich durch jene kanonischen Verfasser oder durch zu billigende Gründe überzeugen.“ [5] Denn Augustinus schickt ja die allgemeinen Worte voraus: „Wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen“, und verwirft die Exegese nach eigener Einsicht, auch wenn sie vom gelehrten Hieronymus stammt. In demselben Zusammenhange bringt er die schon er-

[1] Athan., C. Arian. 1, 8.

[2] Thilo, Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und Emesa, 1832, 73 ff. Hase, Polemik 66.

[3] Kunze, Glaubensregel 235 242.

[4] Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 15.

[5] De doctr. christ. 1, 37; Ep. 19 (82). Hase a. a. O. 67.

wähnte Stelle, daß der Mensch, welcher sich auf Glauben, Hoffnung und Liebe stütze, die Heilige Schrift nicht brauche, außer um andere zu unterweisen. Dem Exegeten aber gibt er den Rat, im Zweifelsfalle die Glaubensregel zu befragen, welche er aus den klaren Stellen der Heiligen Schrift und aus dem Ansehen der katholischen Kirche gelernt hat[1]. Er findet den Grund für die Aufnahme der kanonischen Schriften und die Verwerfung der apokryphen nicht bloß darin, daß ihre Verfasser keinen Glauben verdienen, sondern auch darin, daß sie einiges Falsche enthalten, „was die katholische und apostolische Glaubensregel und die gesunde Lehre verurteilt"[2]. Der zweite Teil obigen Zitates, welcher aus einem Briefe an Hieronymus entnommen ist, beweist aber vollends gar nichts gegen das Traditionsprinzip. Augustinus sagt: „Ich habe es gelernt", nur die kanonischen Schriften für irrtumslos zu halten. Wo? doch wohl in der Kirche! Darum soll Hieronymus für seine Schriften kein solches Ansehen verlangen. Ähnlich unterscheidet Augustinus das Ansehen des Cyprian u. a. von dem des Kanon[3].

28. Es ist hierbei wohl zu beachten, daß die Väter in diesen und ähnlichen Stellen, in welchen sie das stets hoch gehaltene Ansehen der Heiligen Schrift besonders betonen, gerade solche Glaubenssätze im Auge haben, welche die Grundlage und den Mittelpunkt der christlichen Lehre bilden und daher unzweifelhaft und klar in der Heiligen Schrift gelehrt sind. Für diese evangelische und apostolische Wahrheit führten sie den Beweis mit Vorliebe aus der Heiligen Schrift[4]. Wo die Sache nicht so einfach liegt, suchen sie die Tradition auch für den wissenschaftlichen Beweis zu verwerten. Augustinus gibt sich viele Mühe, seine Gnadenlehre als die stets im Morgen- und Abendlande geltende darzustellen. Cyprian und Ambrosius sind ihm für das Abendland maßgebende Zeugen. Cyprian beweist, „wie sehr der Glaube, den wir festhalten, der wahre Glaube und in Wahrheit der christliche und katholische Glaube ist", „wie durch die heiligen Schriften seit alters überliefert, so von unsern Vätern, und zwar bis zu dieser Zeit, da jene ihn untergraben wollten, festgehalten und bewahrt und in Zukunft unter Gottes

---

[1] Aug., De doctr. christ. 2, 8; 3, 2; C. Faust. 28, 2 4 5. Ginzel: Theol. Quartalschr. 1849, 58 ff. Reuter, Augustinische Studien 329 f 344 f.

[2] Aug., De cons. ev. 1, 1, 2.

[3] Ep. 93, 10, 35 36; C. Faust. 11, 2, 7.

[4] Aug., De un. 4, 7 ff. Petav., Proleg. 1, 10; 2, 5. Bossuet, La défense de la tradition et des s. pères 2, 17; Oeuvres II (1845) 27 f. Langen, Die Kirchenväter und das Neue Testament 10 ff. Schell, Dogmatik I 93 ff.

Schutz festzuhalten und zu bewahren"[1]. Er verweist Julian auf Innozenz I., welcher das geantwortet hat, was von alters her der Apostolische Stuhl und die römische Kirche mit den übrigen standhaft festgehalten haben. „Den Vätern fehlt jeder Verdacht, als könne die Überlieferung von der Heiligen Schrift abweichen. Darum gilt ihnen die kirchlich ausgelegte Bibel als maßgebende Lehrquelle."[2]

IV. Die kirchliche Lehre der späteren Zeit über Schrift und Tradition.

29. Sehen wir von diesen vereinzelten Stellen ab, welche für sich allein ohnehin keinen vollgültigen Beweis herstellen könnten, so wird es uns nicht schwer fallen, auch für die Zeit nach dem Nicänum, für die ganze Folgezeit beider Kirchen, wenn auch die abendländische Kirche voransteht, dasselbe Verhältnis zwischen Schrift und Tradition nachzuweisen. Wir müssen uns zu diesem Zwecke noch einmal an Lessing wenden, welcher dem Pastor Göze erwidert: „Und allerdings ist es unwidersprechlich, daß die mündliche Überlieferung einmal die einzige Quelle derselben (der Wahrheit) gewesen und daß sich schlechterdings keine Zeit angeben läßt, wann sie nicht bloß zur zweiten Quelle geworden, sondern ganz und gar Quelle zu sein aufgehört habe."[3] Bei dem besondern Beweise kommt man in Verlegenheit, welche der zahlreichen Stellen man auswählen soll. Athanasius sagt bei der Begründung der Lehre vom Heiligen Geiste, für welche Cyrill von Jerusalem streng auf das Geschriebene verweist: „Laßt uns nun gleicherweise noch auf die Überlieferung und Lehre vom Anfange und auf den Glauben der katholischen Kirche den Blick wenden, welche (Lehre) der Herr gegeben, die Apostel verkündigt und die Väter bewahrt haben; denn auf sie ist die Kirche gegründet, und wer von ihr abfällt, kann nicht länger ein Christ weder sein noch heißen."[4] Und Chryso-

---

[1] Aug., C. duas ep. Pelag. 4, 12; Op. imp. c. Iul. 1, 13; Ep. 177, 2.

[2] Köhler: Realenzykl. II³ 687.

[3] Werke VI 306. Kunze (Glaubensregel 242) schreibt: „Cyrillus Lukaris habe in seinem Glaubensbekenntnis recht (1629), wenn er die Heilige Schrift *ὡς κανόνα τῆς πίστεως ἡμῶν καὶ τῆς σωτηρίας* bezeichne. Je ferner sie von den Aposteln seien, desto mehr werde den Griechen die Schrift einzige Glaubensregel." S. 251: „Die Entwicklung der griechischen Kirche war darauf angelegt, das Bekenntnis der Schrift unterzustellen. Aber Cyrillus war Calvinist!"

[4] Athan., Ep. I ad Serap. n. 28. Franzelin, De traditione 214 ff. Greg. Nyss., C. Eunom. IV 653 f (Migne). Chrys., In II Thess. hom. 4, 2 ad 2, 14. Eus., Hist. eccl. 3, 36; 4, 21; 6, 25. Bossuet, La défense de la tradition et des s. pères 17 ff. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I 34 ff.

stomus, der große Lobredner und Erklärer der Heiligen Schrift, sagt doch: „Daß die Apostel nicht alles durch Briefe, sondern vieles auch ohne Schriften gelehrt haben: beides ist glaubwürdig. So laßt uns also auch die Überlieferung der Kirche für glaubwürdig halten; es ist Überlieferung, weiter nichts." Theodoret bemerkt in der Vorrede zum Eranistes: „Das ist von uns zu bewahren, was von den Aposteln gepredigt worden ist." „Du sollst die Untersuchung nicht menschlichen Vernunftschlüssen unterstellen, sondern den Spuren folgen, welche die Apostel und Propheten und die Heiligen, die ihnen gefolgt sind, zurückgelassen haben."

Der Kaiser Theodosius, welcher die Räubersynode als eine rechtmäßige Synode verteidigen wollte, wagte es doch nicht anders zu tun als unter nachdrücklicher Berufung auf die Überlieferung. Der „hochwürdigste Mann" (Leo) soll wissen, „daß wir in keinem Punkte von der väterlichen Religion und der Überlieferung der Vorfahren abgewichen sind. Wir wollen ja nichts anderes, als daß die durch die Erbfolge auf uns überlieferten väterlichen Geheimnisse unversehrt bewahrt werden. Deshalb also, weil wir erfuhren, daß einige die heiligsten Kirchen durch eine schändliche Neuerung verwirren, beschlossen wir die Abhaltung einer Synode in Ephesus." [1]

Für Konstantin war das nicänische Glaubensbekenntnis das Symbol der Residenzstadt und des Hofes, für Justinian das konstantinopolitanische in Verbindung mit dem chalcedonensischen. Er sagt in den Novellen, die Dekrete der vier heiligen Konzilien nehme er ebenso wie die heiligen Schriften auf. Seitdem das Konstantinopolitanum auf eine unerreichbare Höhe gestellt war, findet sich die „runde Behauptung, der Glaube sei aus den heiligen Schriften zusammengetragen, nicht mehr". Aber diese „Behauptung Cyrills war ja auch historisch falsch", Kanon war ursprünglich die Glaubensregel, die Schrift ist in Wahrheit zwischeneingekommen [2].

30. Der donatistische und pelagianische Kampf hatte Veranlassung gegeben, über die Bedeutung der Kirche und der Tradition zu reflektieren. Wie beide Häresien das Abendland beschäftigten, so haben auch die abendländischen Väter diesem Gegenstande eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Maßgebend für das Abendland wurde nach dem Vorgange des Augustinus [3], aber zur Bekämpfung dieses „Reformators", Vinzentius von Lerin († um 450), der allein die wichtige Frage in einer eigenen Schrift behandelt hat.

---

[1] Ep. Leonis 62.

[2] Harnack, Dogmengesch. II[2] 85 Anm. 1. Kunze (Glaubensregel 259 ff), der entgegengesetzter Ansicht ist, hat nur den ersten Teil der Stelle zitiert.

[3] Reuter, Augustinische Studien 502. Kunze a. a. O. 290.

Er stellt in seinem Kommonitorium den Grundsatz auf, daß der wahre Glaube erkannt werde zuerst durch das Ansehen des göttlichen Gesetzes, sodann aber durch die Überlieferung der katholischen Kirche. Für letztere gibt er den Kanon an: Was immer, überall und von allen geglaubt worden ist (Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est). Dieser Kanon blieb für die Folgezeit allgemein herrschend. Der Beweis dafür wird aber aus den Schriften der früheren Väter geführt, wenigstens derer, welche zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten, in der Gemeinschaft jedoch der einen katholischen Kirche und im Glauben verharrend, anerkannte Lehrer geworden sind, die in dieser Gemeinschaft heilig, weise, unverändert gelebt, gelehrt und verharrt haben und entweder in Christus treu zu sterben oder für Christus glücklich den Tod zu erleiden gewürdigt worden sind [1].

Man hat es auffallend gefunden, daß er die apostolische Sukzession nicht nenne, überhaupt die Bischöfe als solche nicht berücksichtige, und daraus geschlossen, daß also Cyprian nicht durchgeschlagen habe [2]. Darauf könnte man erwidern, daß ja die meisten Väter Bischöfe gewesen seien und die allgemeinen Konzilien genannt werden [3], wie auch Augustinus die alten Bischöfe als Gelehrte und Heilige gefeiert habe. Die Erklärung scheint aber viel näher zu liegen. Wie bei Augustinus, so galt es auch bei seinen Gegnern, den materiellen Traditionsbeweis für die Gnadenlehre zu führen. Dazu mußten die Zeugnisse der Väter erhoben werden [4].

Ebenso auffallend scheint es auf den ersten Blick, daß Vinzentius das Kriterium von der Übereinstimmung mit dem Heiligen Stuhl nicht erwähnt. Die Erklärung ist im vorstehenden gegeben. Es geschah weniger, weil das Buch nicht nach wissenschaftlicher Ordnung angelegt und darum nicht erschöpfend ist, als vielmehr, weil trotz der Zustimmung der Päpste zu den afrikanischen Synodalentscheidungen ein formelles Urteil nicht gegeben war und Vinzentius den Massiliensern zeigen wollte, wie man sich in einem solchen Falle zurechtfinden könne. Eine Entscheidung für die Gesamtkirche trat damals durch die allgemeinen Konzilien oder die allgemeine Übereinstimmung der Gegenwart oder der Vergangenheit den Gläubigen deutlicher vor Augen. Dagegen ist jedenfalls bemerkenswert,

---

[1] Vinc. Lir., Common. c. 3 39. Vgl. M. Canus, Loci theol. 3, 4; Petav., Proleg. 3, 4 f.

[2] Harnack, Dogmengesch. II [2] 109 Anm. 1.

[3] Scheeben, Dogmatik I 154 ff. Gengler: Theol. Quartalschr. 1833, 579 ff. Dagegen Katholik 1837 I 112 ff. Aug., Op. imp. c. Iul. 2, 37.

[4] Coll. Lacensis VII 289. Vgl. zu der Vorliebe für Traditionen in Lerin Arnold, Cäsarius von Arelate, 1894, 48 297 f.

wie respektvoll er die Päpste als die Vorkämpfer für das Prinzip der Tradition behandelt (9 32 38 42).

31. Dieser Kanon ist aber in neuerer Zeit wiederholt gegen die kirchliche Tradition angerufen worden. Es wird behauptet, daß die katholische Kirche dieses so bestimmte allgemeine Traditionsprinzip in ihren neuesten Glaubensentscheidungen verletzt habe[1]. Aber es wird zuviel aus diesem Kanon abgeleitet, wenn man folgert, der Glaubenssatz müsse immer und überall und von allen positiv und ausdrücklich gelehrt worden sein. Denn Vinzentius ist, wie wir gesehen haben, gerade derjenige Vater, welcher die organische Entwicklung der absoluten christlichen Glaubenslehre am ausführlichsten behandelt und am meisten befürwortet. Deshalb kann er schon aus diesem Grunde nicht in besonderem Sinn als Traditionalist bezeichnet werden. Der Streit zwischen Augustinus und den Semipelagianern hat ihm auch hinlänglich gezeigt, daß es nicht genügt, einfach Beweisstellen aus den Vätern anzuführen. Vielmehr hat Augustinus mit Recht darauf hingewiesen, daß man die jeweilige Phase der kirchlichen Lehrentwicklung und die allgemeinen kirchlichen Verhältnisse nicht unberücksichtigt lassen darf. Die einzelnen Momente und Konsequenzen des Dogmas pflegen erst ganz zum Bewußtsein zu kommen und hervorgehoben zu werden, wenn die Angriffe der Häresie oder das Bedürfnis des Glaubens dazu eine äußere Veranlassung geben. Daher kann die Universalität nach Zeit und Ort nur negativ als ein absolutes, positiv aber bloß als ein habituell notwendiges Moment betrachtet werden[2]. Der Kanon kann nicht kopulativ, sondern nur distributiv, nicht absolut, sondern nur relativ verstanden werden.

Für diese Deutung gibt Vinzentius im folgenden selbst eine Anweisung, indem er sich die Frage beantwortet, was man zu tun habe,

---

[1] Ehrhard (Histor. Jahrb. 1897, 866 f) gegen Bardenhewer. Das Lob für Vinzentius sei unverdient. In dem Sinne, in welchem Vinzentius selbst seine Glaubensregel verstanden habe, sei sie einfach falsch.

[2] M. Canus a. a. O. 3, 4. Scheeben a. a. O. I 146 ff 150 157 166. Kleutgen, Theologie I 75. Franzelin, De traditione 284 ff. Coll. Lacensis VII 284. Dagegen Schell, Dogm. I 170 ff. Gutberlet, Apologie III[2] 262 f. Döllinger war bei seiner Opposition gegen das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes von der Idee der katholischen Tradition ausgegangen, welche er aus dem Axiom des Vinzentius abgeleitet hatte. „Döllinger ist der Gefangene eines Traditionsbegriffes, welcher sich noch in vielen theologischen Büchern findet, wonach die Hinterlage der dogmatischen Wahrheiten gänzlich, wenn auch implizite, in dem expliziten ersten Unterricht Christi, der Apostel und der Kirche in derselben Weise enthalten ist, wie die Theoreme der Eigenschaften des Dreiecks in der expliziten Definition desselben enthalten sind" (Rev. d'hist. et de littér. rel. 1904, 281).

wenn sich ein Teil von der allgemeinen Kirche lossage. In diesem Falle rät er, bei der Mehrzahl der Gläubigen, bei der Kirche zu bleiben. Damit hat er der Glaubensquelle die Glaubensnorm zur Seite gestellt. Den Ausschlag bei der Untersuchung gibt die Kirche, insofern nur kirchliche Väter als Zeugen der kirchlichen Tradition gelten können, die Gemeinschaft mit der allgemeinen Kirche den Grund der Glaubwürdigkeit bildet, aber auch insofern, als die endgültige Entscheidung der Autorität der katholischen Kirche, welche Vinzentius anerkannte, zusteht. Gibt er doch wiederholt die Vorschrift, die Auslegung der Heiligen Schrift nach dem kirchlichen Sinne zu richten. An und für sich wäre wohl die Heilige Schrift vollkommen und allseitig zureichend, aber die Autorität des kirchlichen Verständnisses müsse hinzukommen, weil die Schrift vermöge ihrer Tiefe verschiedenen Erklärungen ausgesetzt sei[1].

In erster Linie entscheidet also die Allgemeinheit (universitas). Erst wenn die Gesamtkirche in einer Lehre gar nicht übereinstimmt, hat man sich beim Altertum (antiquitas, vetustas) Rats zu erholen, bei der alten Kirche, die der Verführung durch eine neue Ketzerei nicht mehr zugänglich ist. Stößt man auch hier bei einem Lehrer oder bei einer Kirchenprovinz auf Irrtümer, so wird die Übereinstimmung innerhalb des Altertums einen zurechtweisen, und zwar in erster Linie Entscheidungen der alten Universalkonzilien, in zweiter Linie, falls solche nicht existieren, die miteinander übereinstimmenden Aussprüche aller oder doch fast aller alten Kirchenlehrer. Dieses, 2, 25 bis 4, 21 (Kap. 3 4) aufgestellte Programm wird im folgenden an einzelnen Häresien erläutert. Die Donatisten 4, 26 ff (Kap. 5) liefern ein Beispiel für die Allgemeinheit gegenüber den Schismatikern, die Arianer 5, 3 ff (Kap. 6) eines für die Verwertung des Altertums und 5, 8 ff für die der Übereinstimmung, der Ketzertaufstreit 6, 31 ff (Kap. 9) zeigt, wie man im Altertum den Neuerungen einzelner Widerstand geleistet hat[2]. Dies schließt allerdings nicht aus, daß alle drei Merkmale explizite oder implizite vereinigt sein können und sollen und jedenfalls das Altertum wegen seiner Übereinstimmung den höchsten Wert hat; aber Vinzentius betrachtet den Fall, in welchem eine Abweichung stattfindet, und kann als Kriterien nur die deutlich erkennbaren Merkmale angeben. Jedenfalls geht aber daraus hervor, daß nicht erst seit dem Tridentinum die Jesuiten „den alten Traditionsbegriff des Cyprian und Vinzentius zu Fall gebracht und

---

[1] Vinc. Lir., Common. c. 2 32 38. Cassian., De incarn. 1, 6. Coll. Lacensis VII 289 404.

[2] Jülicher, Vincent. Lirin. Commonitorium, 1895, vi f. Poirel, De utroque Commonitorio Lirinensi dissertatio, 1895, 100 ff. Gelas., Ep. ad Honor.

einen neuen durchgesetzt haben, der freilich längst faktisch herrschte, aber der Gegensatz zum alten ist"[1]. Wird doch anderseits versichert, das Kommonitorium verstehen wir am besten, wenn wir es als Vorspiel zur dritten und vierten Sitzung des Tridentinums betrachten, wo die Tradition neben der Heiligen Schrift als dogmatische Autorität aufgerichtet wurde[2].

Ebenso spricht er sich klar über das Verhältnis der Konzilien zu der Tradition aus: „Was hat sie (die Kirche) denn auch je anderes durch die Konzilien zu erreichen gesucht, als daß dasselbe, was man vorher schlechtweg glaubte, nachher bestimmter geglaubt wurde; dasselbe, was man vorher lässig predigte, nachher eindringlicher gepredigt wurde; dasselbe, was man vorher ganz in Ruhe pflegte, nachher um so sorgfältiger ausgebildet wurde? Das, sage ich, hat die katholische Kirche immer, durch die Häretiker getrieben, mit ihren Konzilienbeschlüssen erzielt und sonst nichts anderes, als daß sie darüber, was sie früher von den Vorfahren allein durch Überlieferung erhalten hatte, nachher für die Nachkommen auch eine schriftliche Urkunde ausstellte, indem sie in wenige Worten vieles zusammenfaßte und meistens um des klaren Verständnisses willen einen nicht neuen Glaubenssinn mit einem eigentümlichen neuen Worte bezeichnete."

32. Der hl. Augustinus hatte bereits ein Kriterium für die Unterscheidung des negativen und positiven Momentes in der Tradition angegeben, indem er von der Kindertaufe bemerkte, er wisse zwar aus der Heiligen Schrift dafür nichts als eine Vermutung, welche dem Typus der Beschneidung entnommen sei; wer aber einen überzeugenden Beweis verlange, dem sei zu sagen: „Was die gesamte Kirche festhält und was nicht von Konzilien eingeführt, sondern immer festgehalten wurde, von dem wird mit vollem Rechte geglaubt, es sei durch die apostolische Autorität überliefert worden."[3] Dieser Grundsatz wurde denn auch nach dem Vorgange Tertullians häufig zu dem sog. Präskriptionsbeweise angewendet. Wenn in der Kirche eine allgemeine Lehre und Einrichtung sich findet, von welcher sich nicht nachweisen läßt, daß sie zu irgend einer Zeit aufgekommen ist im Widerspruche mit der bisherigen Lehre, so gilt der Beweis der Tradition als erbracht, auch wenn die positiven Zeugnisse dafür nicht aus allen

---

[1] Harnack, Dogmengesch. III[2] 625.

[2] Kunze, Glaubensregel 290. Vgl. auch Newman, Über die Entwicklung der christlichen Lehre, übersetzt von Brühl, 1846, 10 ff 27. Das Diktum des Vinzentius sei wohl in abstracto richtig, aber die Durchführung ungemein schwierig. In seiner Apologie zeigt er, daß er früher der anglikanischen Kirche das Altertum, der römischen die Katholizität zuerkannte.

[3] De bapt. 4, 24; 5, 23; vgl. 2, 4 7; C. Cresc. 1, 23. Specht, Die Lehre von der Kirche 228 f. Reuter, Augustinische Studien 344 f.

Perioden in gleicher Vollständigkeit und Sicherheit beigebracht werden können oder einzelne abweichende Stimmen in der Gegenwart oder in der Vergangenheit vorhanden sind.

Gegen Julian berief sich Augustinus auf den allgemeinen Glauben der Christen an die Erbsünde. Wenn sich Julian, welcher den Satz, man solle die Stimmen wägen, nicht zählen, aufgebracht hatte, auf die kleine Zahl der Verständigen berufe, so sei ihm zu erwidern, daß diese Ausflucht bei alten und neuen Häretikern gemein und durch den Gebrauch längst breitgetreten und abgedroschen sei[1]. Ein anderes Beispiel hatte Augustinus am Ketzertaufstreite. Einige asiatische und mehrere afrikanische Synoden unter der Leitung Cyprians hatten sich für die Wiedertaufe ausgesprochen. Es lag also ein Widerspruch gegen die Universalität der Tradition vor. Aber Augustinus konnte zeigen, daß die Tradition für die Gültigkeit der Ketzertaufe die ältere, unvordenkliche sei und daß die allgemeine Kirche an derselben festgehalten habe.

33. Wiederholt wurde nebenbei angedeutet, daß sich das Traditionsprinzip bei den Vätern hauptsächlich auch in der Liturgie und im Ritus geltend machte. Die „Gewohnheit" Tertullians und Cyprians ist ein Beleg dafür. Aus der Liturgie wurden aber auch die Folgerungen für den Glauben gezogen. So, und nicht als besondere geheime Überlieferung nach dem Vorgange des Klemens[2] (und Origenes?) ist wohl die ungeschriebene Überlieferung (*παράδοσις ἄγραφος*) seit dem 4. Jahrhundert zu verstehen, die besonders von den Kappadoziern, nicht von den älteren Antiochenern und Cyrill von Jerusalem, im Kampfe um die Gottheit des Heiligen Geistes angerufen worden ist.

Wir wollen für die bekannte Sache[3] nur wenige Beweisstellen anführen. Basilius behandelt diesen Gegenstand ausführlich. Er sagt unter anderem: „Von den in der Kirche aufbewahrten Geheimlehren und allen verkündigten Satzungen besitzen wir die einen aus der geschriebenen Lehre, die andern haben wir aus der Überlieferung der Apostel empfangen,

---

[1] C. Iul. 5, 1.

[2] Kunze, Glaubensregel 154. Kutter, Klemens Alex. 126: Das gnostische Schriftverständnis. Harnack, Dogmengesch. II² 282 Anm. 1. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes, 1901, 140 ff. Baumstark sagt, die Jakobusliturgie werde schon im 4. Jahrhundert von Cyrill von Jerusalem zitiert und habe Anklänge an den ersten Klemensbrief (Oriens christ. 1903, 220).

[3] Probst, Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte, 1870, 6 ff. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1858, 436 ff. Langen, Die Kirchenväter 7 ff. Schwane, Dogmengesch. II² (1895) 699 ff. Harnack a. a. O. II² 28 f 68 89 109. Schell, Dogmatik I 51 f.

die sie uns insgeheim gegeben haben. Aber beide haben dieselbe Kraft für die Religion. Und dem wird niemand widersprechen, der nur irgend eine geringe Erfahrung in betreff der kirchlichen Satzungen besitzt. Denn wenn wir daran gingen, uns über die nichtgeschriebenen Gebräuche als keine so große Kraft habend hinwegzusetzen, so würden wir, ohne es zu merken, das Evangelium bis in seinen eigentlichen Kern hinein schädigen, ja vielmehr das Evangelium bis auf den bloßen Namen zusammenschrumpfen machen."[1] Nachdem er eine Reihe solcher Gebräuche bei der Eucharistie, der Taufe, beim Gebete angeführt hat, fährt er fort: „Es würde mir der Tag nicht ausreichen, wenn ich die nichtgeschriebenen Geheimnisse der Kirche auseinandersetzen wollte."

Die apostolischen Kanones und Konstitutionen lassen schon durch ihren Namen erkennen, daß sie das apostolische Erbe in der kirchlichen Ordnung und Zucht wie in der Liturgie zur Darstellung bringen wollen. Sind sie auch kein apostolisches Werk und in ihrer jetzigen Gestalt das Ergebnis einer längeren Entwicklung und mehrfacher Überarbeitung, ja zeigen sie auch wie die Diataxen, Horoi usw. des 3., 4. und 5. Jahrhunderts eine dem Gnostizismus verwandte Tendenz, für die Ergänzung der apostolischen Überlieferung zu Fiktionen zu greifen[2], so enthalten sie doch die Grundzüge der alten Disziplin nach den frühesten Quellen. Die alten Konzilien haben zu besserer Handhabung der Disziplin ihre Kanones erlassen, um die Grundzüge für die verschiedenartigen Verhältnisse der Länder und Zeiten festzustellen und die Verfassung der Kirche auch im einzelnen auszubauen. Galten diese Kanones auch nicht für unverbesserlich, so wollte man doch nicht gern davon abgehen, um so weniger, je weiter dieselben zur apostolischen Zeit hinaufreichten. Leo d. Gr. hat sich für die Verwerfung des Kanon 28 der Synode von Chalcedon wiederholt auf die Anordnungen der heiligen nicänischen Kanones berufen, weil er dafür hielt, es würden alle kirchlichen Regeln aufgelöst, wenn irgend etwas aus jener hochheiligen Anordnung der Väter verletzt würde[3].

---

[1] De Spir. c. 27, n. 66 67 71. Hier., Adv. Lucif. n. 7 8; Ep. 84, 9 10. Zu Origenes vgl. Spr 1, 8 (Migne, P. gr. XVII 157); zu Irenäus Stieren, Iren. I 854 ff; übrigens ist jenes Fragment nicht von Irenäus.

[2] Harnack, Pistis Sophia 60. Kunze (Glaubensregel 242) schreibt: „In der Didaskalia ist keine bestimmte feste Lehrformel für die Kirche von den Aposteln, sondern das ganze kirchliche Wesen in Lehre, Leben und Kultus ist apostolisch. Dasselbe gilt von den apostolischen Konstitutionen." Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden I (1883) 15 ff 49 ff.

[3] Ep. 107; vgl. 104, 3; 106, 3 4; 120, 4; Sermo 79 (77).

Auch von lateinischen Vätern wird häufig die apostolische Tradition für liturgische Gebräuche in Anspruch genommen. Schon der hl. Cyprian hat sich gegen die Aquarier auf die evangelische Wahrheit und die Überlieferung des Herrn berufen. Innozenz I. warnt, von der apostolischen Überlieferung in der Liturgie abzugehen. Wenn die Priester des Herrn die kirchlichen Einrichtungen, wie sie von den Aposteln überliefert worden sind, beobachten wollten, so gäbe es keine Verschiedenheit. Augustinus, der als Hauptvertreter der ungeschriebenen Überlieferung im Abendlande angeführt wird, warnt davor, daß man Gebräuche wie das Fasten am Samstag zu einem Gesetze machen wolle, denn die Schönheit der Königstocher ist von innen[1]. Wenn man im 15. Jahrhundert als Heilmittel die „Rückkehr zum Augustinismus als dem wahren Katholizismus" anpries und diese rückläufige Bewegung im 16. Jahrhundert einer der einflußreichsten Faktoren in der römischen Kirche wurde, so übersah man allerdings, daß manches, was man als Mißbrauch und Irrtum abtun wollte, bei ihm schon grundgelegt war.

34. Man hat hieraus den Schluß gezogen, daß die späteren Väter die Tradition überhaupt bloß als Ergänzung der Heiligen Schrift in solchen mehr liturgischen und nebensächlichen Dingen betrachtet und die Ausgestaltung mancher Sitte und Observanz der Kirche, so die Sonntags- und Osterfeier, die Kinder- und Ketzertaufe u. a., zur Tradition und zum Werk des Heiligen Geistes gestempelt haben. Insbesondere wird aus diesem Glauben an die ungeschriebene Überlieferung der Widerwille der „liturgischen" griechischen Kirche gegen „neue" Dogmen abgeleitet.

Eine solche Beschränkung der Tradition wäre aber nicht bloß nach dem früher über das Prinzip Gesagten auffallend, sondern läßt sich auch gerade aus dem zuletzt behandelten Gegenstande als unzutreffend nachweisen. Denn es handelt sich auch hier um Dinge, die innig mit dem Glauben zusammenhängen und, selbst wenn sie fremden Ursprungs waren, dem Glaubensprinzip untergeordnet wurden. Aus den Gebräuchen bei der Eucharistie und Taufe wie aus dem Inhalt der Gebete läßt sich der Glaube

---

[1] Cypr., Ep. 63. Innoc. I., Ep. 25, 1 ad Decent. Aug., Ep. 36, 9. Reuter, Augustinische Studien 168 f. Vgl. schon Thomassin (Proleg. 24, 8) über den Unterschied zwischen dogmatischer Tradition und liturgischen Traditionen bei Tertullian. Tournely (Dogmatik IX 257) entschuldigt die Väter, daß sie im Kampfe sich so schnell auf apostolische Traditionen berufen haben. Scheel (Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, 1901, 297 Anm. 4) beschuldigt die griechischen Väter, unter den dogmatischen Kämpfen den Wahrhaftigkeitssinn verloren zu haben. Fälschungen standen auf der Tagesordnung. Zu Augustinus s. Harnack, Dogmengesch. III² 576.

an die Wirksamkeit der Sakramente erkennen, aus der Formel bei der Spendung der Taufe läßt sich auf das Hauptdogma der Kirche schließen. Wenn Augustinus und Cölestin sagen: Das Gesetz, zu beten, ist die Norm, zu glauben (lex supplicandi est norma credendi), so gilt dies noch mehr bei der Liturgie, bei den wichtigsten Kulthandlungen [1]. Überall erweist sich der Kultus als die festeste Stütze der alten Überlieferung. Augustinus leitet aus dem Gebrauche des Exorzismus bei der Taufe der Kinder den Glauben an die Erbsünde ab; Cölestin aus den Gebeten der Kirche um die göttliche Gnade für den Anfang der Werke den Glauben an die zuvorkommende Gnade. Niemand wird es verkennen, wie lehrreich die alte Liturgie für die Erklärung der Einsetzungsworte des Herrn am letzten Abend ist. Auch in den alten heidnischen Religionen, z. B. der indisch-iranischen, hat sich der alte Glaube in den liturgischen Formeln am besten erhalten. Wie Tertullian, betrachtet Basilius die Ablegung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe nicht nur als Zeremonie, sondern als Bekenntnis des von den Aposteln ererbten Glaubens an die Trinität. „Wenn nichts angenommen werden will, außer was in der Schrift steht, so mag auch dieses (die Doxologie: cum Spiritu im Sinne der Gottheit des Heiligen Geistes) nicht angenommen werden; wenn aber die meisten Mysterien, d. h. bedeutsame Gebräuche und Handlungen der Kirche, ohne in den Schriften enthalten zu sein, angenommen werden (auf Grund der Tradition), so möge auch dieses mit vielem andern angenommen werden. Ich halte es für apostolisch (1 Kor 11, 2. 2 Thess 2, 14), auch auf die ungeschriebenen Traditionen zu vertrauen." [2] Das siebte und achte allgemeine Konzil nennen Schrift und Tradition als Glaubensquellen.

Die Franken waren nicht einverstanden mit der Entscheidung des achten allgemeinen Konzils (787) über die Bilderfrage, zumal da Karl d. Gr. mit dem byzantinischen Hofe unzufrieden war. Die Karolinischen Bücher, welche er gegen die Synode ausarbeiten ließ, mußten auch auf die Grundlagen des kirchlichen Glaubens eingehen. Sie betonen entschieden die „Übereinstimmung der fränkischen mit der rechtgläubigen Kirche und ihrem Bekenntnis, mit den prophetischen, evangelischen und apostolischen Schriften, mit den Lehren der rechtgläubigen Väter und mit den sechs ökumenischen Synoden der alten Kirche, wogegen alle Neuerungen verworfen werden. Die Autorität der römischen Kirche wird anerkannt. . . . Von der apostolica

[1] Granger, The inspiration of Liturgy: The Journal of Theol. Studies 1904, 21 37 ff. Newman, Entwicklung 381 ff.

[2] De Spir. 29, 71. Petav., De trin. praef. 1, 6. Chemnitz, Exam. 1, 2 5 8; 7, 1. Denzinger, Enchir. 243 272. Thomassin., Proleg. XXI 4 ff.

traditio ist aber wohl zu unterscheiden die Romana ambitio. Überhaupt ist es Recht und Pflicht, alles zu prüfen, richtige und unrichtige Schriftauslegung, echte und unechte Schriften, wahre und falsche Überlieferung, glaubwürdige und unglaubwürdige Zeugnisse zu unterscheiden."[1]

35. Beide Seiten des Prinzips hat auch die Scholastik besonders hervorgehoben, ohne aber in eine prinzipielle Erörterung der Sache einzutreten. Tatsächlich hat sie nicht nur für den Ritus und die Liturgie der Kirche die alte Tradition angerufen, sondern auch daraus die Folgerungen für die Glaubenslehre gezogen. Dies zeigt sich namentlich in der Sakramentenlehre, weil die Materie und Form bei den meisten Sakramenten ihre genauere Bestimmung erst durch die Tradition erhalten haben. Fehlte es auch nicht an Versuchen, hierin der Kirche ein freies Recht der Änderung zuzuerkennen (Scotus), so wurde im allgemeinen doch auch hier der Grundsatz festgehalten, daß die Kirche nicht durch neue Offenbarungen geleitet wird, sondern bei dem verharrt, was die Augenzeugen und Diener des Wortes überliefert haben. Ebenso galt die mündliche Tradition der Kirche als Norm und in Verbindung mit der kirchlichen Autorität als verpflichtende Regel für die Disziplin und das Kirchenrecht. Die von der ganzen Kirche von Anfang an allgemein angenommene und beobachtete Tradition wird von Gratian hinsichtlich der Autorität der Heiligen Schrift ganz gleichgestellt, wenn sie von der Kirche sanktioniert wird[2].

Theoretisch wurde deshalb das Verhältnis beider nicht genauer festgestellt. Vielmehr begnügen sich die Scholastiker mit einer Unterweisung über die Fülle und Erhabenheit der Heiligen Schrift und über ihre vielfache Auslegung. Dabei gebrauchen sie allerdings häufig Ausdrücke, welche die volle Suffizienz der Heiligen Schrift auszusprechen scheinen. So hat schon Anselm bekannt, nichts Heilsames zu predigen, was nicht in der Heiligen Schrift enthalten sei. Unter den Vätern nimmt bei ihm Augustinus die erste Stelle ein. Der hl. Thomas hat nicht nur den obengenannten Satz des Dionysius öfter wiederholt, sondern er sagt auch geradezu, daß uns der göttliche Wille nur in der Heiligen Schrift geoffenbart worden sei und wir den Nachfolgern der Apostel nur insoweit glauben, als sie uns das mitteilen, was diese in den Schriften hinterlassen haben[3]. „Wenn auch nur im kleinen der Autorität der Heiligen Schrift Abtrag getan wird, so kann nicht mehr fest in unserem Glauben sein, der sich auf die heiligen Schriften

---

[1] Realenzykl. X³ 96.

[2] Schwane, Dogmengesch. III (1882) 513 ff.

[3] S. theol. 1, q. 1, a. 8 ad 2; 2, 2, q. 1, a. 9 ad 1; a. 5 ad 2; 3, q. 1, a. 3; De ver. q. 14, a. 10 ad 11; C. Gent. 4, 29. Abroell, Anselmi de mutario fidei et rationis consortio, 1864, 58 ff.

stützt" (Jo 20, 31). Daher kann wirklich mit einem Schein von Berechtigung gesagt werden, daß „das Formalprinzip der Reformation an dem großen Scholastiker einen Vertreter besessen hat"[1]. Auch Bonaventura berührt in der ausführlichen Vorrede zu seinem Breviloquium, wo er über die hohe Bedeutung der Heiligen Schrift handelt, die Tradition als Vollendung der Schrift nur nebenbei[2]. Dennoch sind beide weit von dem Formalprinzip der Reformation entfernt; denn sie bemerken ausdrücklich, daß die Apostel vieles überliefert haben, was nicht geschrieben ist (1 Thess 2, 14), und daß man nichts annehmen dürfe, was von der Tradition der kirchlichen Lehrer und der übereinstimmenden Lehre der Väter abweiche. Die Autorität der Kirche in der Entscheidung über Gegenstände des Glaubens und der Sitte und in der Auslegung der Heiligen Schrift, welche an sich alle Glaubenswahrheiten enthält, stand ihnen unerschütterlich fest.

Den vielen Vorwürfen gegenüber, welche seit Luther gegen den Schriftgebrauch des Mittelalters zum Teil bis auf den heutigen Tag gemacht werden, ist es am Platze, auf diese Stellung zur Heiligen Schrift Nachdruck zu legen. Es ist geradezu eine Verleumdung, wenn man den Vorwurf wiederholt, daß im Mittelalter die Bibel an Ketten gelegen habe. Dies bezeugen jetzt die protestantischen Forscher selbst. „Es ist zum Teil noch heute der Irrtum verbreitet, als hätte der mittelalterlichen Kirche die rechte Schätzung der Bibel gefehlt. Ein geschichtlicher Blick wird die kaum ermeßbaren Schwierigkeiten in den ersten Zeiten der germanischen Kirchen erwägen. . . . Trotzdem und trotz der Verachtung der Renaissance gegen dieses barbarische Fabelbuch arbeitete man seit dem 15. Jahrhundert selbst unter den Augen des Papstes mit allen Mitteln des fortschreitenden Geisteslebens, namentlich auch des Humanismus und der neuen Buchdruckerkunst daran, ein besseres Verständnis der Bibel zu gewinnen und durch Übersetzungen wie auf andern Wegen zu verbreiten. Das Ansehen der Bibel blieb doch dem Grundsatze nach in der Kirche in Geltung; das zu ändern hat selbst die tridentinische Synode in ihrer einleitenden dritten Sitzung nicht unternommen."[3]

Das sog. Formalprinzip des Protestantismus hat viel volleren Ausdruck im Mittelalter gefunden, als man gewöhnlich annimmt. Weder die Formel sola scriptura ist eine Errungenschaft der Reformation, noch die Be-

---

[1] Harnack, Dogmengesch. III[2] 424 Anm. 1.

[2] Vgl. Antonius Maria a Vicetia, Bonaventurae Breviloquium, 1881, 7 8 19; Scheeben, Dogmatik I 142; Michael, Geschichte III 212 ff.

[3] Realenzykl. II[3] 687; V[3] 97.

tonung des Wortsinnes, noch die Inspirationstheorie, noch irgend etwas derartiges an der Forderung der reinen Schriftlehre." „Nimmt man alles Gesagte zusammen, so wird man in der Tat nicht mehr in dem alten polemischen Ton sagen, die Bibel sei bei Theologen und Laien ein unbekanntes Buch gewesen. Je mehr man mit dem Mittelalter sich beschäftigt, desto mehr zerrinnt diese Legende, deren Pflege ich nicht einmal einen praktischen Nutzen zugestehen möchte." [1]

36. Wir halten es für überflüssig, den Beweis weiter fortzuführen. Aus dem Gesagten läßt sich leicht beurteilen, was protestantische Polemiker sagen, daß „die Heilige Schrift und Tradition über ein Jahrtausend unbefangen nebeneinander in der katholischen Kirche bestanden, die Tradition Glaubenslehren und Observanzen, Altes und Neues (!) mit ihren breiten Fittichen deckend, mit der Autorität der Kirche selbst zusammenfallend" [2]. Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts bestehe eine „souveräne Herrschaft des Traditionalismus". Wohl mag im einzelnen mitunter zu schnell auf eine apostolische Tradition erkannt worden sein, weil die Kenntnis des Altertums lange Zeit ziemlich mangelhaft war. Stoßen wir doch schon bei den Vätern manchmal auf solche unsichere Berufungen. Aber diese Kleinigkeiten berühren das Prinzip nicht, welches allgemein herrschte, das Prinzip, wonach nur in der Heiligen Schrift neue religiöse Wahrheiten niedergelegt sind, und nur wer mit der Schrift im Widerspruch steht, Häretiker ist. Die apostolische Tradition galt in der katholischen Kirche, unter dem kirchlichen Lehramte als das Formalprinzip; die Kirche traf auf Grund der Schrift und der Tradition als der beiden Glaubensquellen ihre Entscheidungen. Das Ansehen der Schrift war unbedingt und die apostolische Überlieferung war maßgebend, aber die Erklärung war Sache der Autorität der Kirche. Ohne diese fehlte der äußere Glaubensgrund für die Glaubensquellen, wie es überhaupt keinen Glauben ohne eine äußere Autorität gibt. „Nur in den blassen Ausführungen der Religionsphilosophen oder in den polemischen Entwürfen protestantischer Theologen wird ein Glaube konstruiert, der seine Gewißheit lediglich den eigenen inneren Momenten entnimmt." [3] Allerdings war die lebendige Tradition nicht so

---

[1] Kropatscheck, Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. I. Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters, 1904, 459 463. Vgl. Siebengartner, Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen 342 ff (N. Clemanges); Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Anschauung des Mittelalters, 1895; Höpfl, Das Buch der Bücher 64 ff.

[2] Hase, Polemik 67. Harnack, Dogmengesch. II² 6 28 89 f.

[3] Harnack a. a. O. III² 73. Kunze, Glaubensregel 472. Kropatscheck a. a. O. 438 f.

streng fixiert und historisch gesammelt und gesichtet, daß man sich nicht auf die Heilige Schrift allein berufen konnte, aber stets suchte man die Autorität der Schrift und der Kirche miteinander in Beziehung zu setzen, gewöhnlich im Anschluß an den Augustinischen Satz, welcher den „roten Faden" bildet.

Dieses Prinzip konnte dadurch nicht umgestoßen werden, daß Abälard in seinem Sic et Non, Ja und Nein, scheinbar oder wirklich sich widersprechende Aussprüche der Väter zusammenstellte, denn es ist zwischen der Glaubenslehre und der theologischen Erklärung wohl zu unterscheiden und der Unterschied der Zeiten zu beachten. In der wissenschaftlichen Exegese weichen die Väter vielfach voneinander ab, in Sachen des Glaubens und der Sitten nicht, wenn man billigerweise nur diejenigen als volle Zeugen gelten läßt, welche in der Gemeinschaft der Kirche bis zu ihrem Ende verharrten. Ebenso verwerfen nur solche Theologen des Mittelalters die Tradition, welche auch in ihrer sonstigen Stellung zur Kirche einen zweifelhaften Standpunkt einnehmen. Es ist begreiflich, daß sie ihre schiefe Stellung durch Leugnung oder Schwächung der kirchlichen Autorität zu stützen suchten. So Occam, der Begründer des Nominalismus, der übrigens nicht bloß mit Scotus die Schrift für suffizient gehalten, sondern auch als andere Art der Autorität ihr die Entscheidung der Kirche gleichgestellt hat, und der Humanist Marsilius von Padua († 1328). Andere, wie Wiclif und Hus, gingen noch weiter. Dadurch war der Weg geebnet, um mit den Häretikern aller Zeiten die Heilige Schrift als die einzige Quelle und Norm des Glaubens darzustellen[1].

V. Die Reformation und das Tridentinum.

37. „Die Reformation hat ihr Recht zunächst auf die Heilige Schrift gestellt, indem sie dem Gedanken nachging, die von derselben abgefallene Kirche zum ursprünglichen Christentum zurückzuführen, obwohl dieses nur unvollständig erreicht werden konnte, denn keine vergangene Gestalt des Menschenlebens kehrt unverändert wieder", bemerkt Hase[2]. Luther setzte wider aller Väter Sprüche, wider alle Engel, Menschen, Teufel, Kunst und Wort die Schrift. Aber weder wollte Luther damit die Kirche zum ursprünglichen Christentum zurückbringen, das nicht von der Schrift ausging, noch wollte er anfänglich überhaupt das Schriftprinzip geltend machen. Er hatte vielmehr seine Lehre vom rechtfertigenden Glauben bereits ausgebildet, als er

---

[1] Kropatscheck a. a. O. 60 ff 292 ff 309 ff 322 ff. Seeberg, Dogmengeschichte II (1898) 84 f. Realenzykl. XIV³ 271.

[2] Polemik 68. Schnedermann, Der geschichtliche Christus und die christliche Glaubenslehre, 1902, 17.

sie in der Schrift suchte [1]. Und er ließ das Schriftprinzip nur insoweit gelten als die Heilige Schrift mit seinem Heilsprinzip übereinstimmte. Den Kanon hatte er, wenn auch aus historischen Gründen, so doch als Inbegriff der Heiligen Schrift, zunächst aus der Hand der Kirche übernommen." [2] Es war also inkonsequent, die Autorität der katholischen Kirche und ihrer Tradition zu verwerfen und das Werk derselben anzunehmen. Die Auslegung konnte aber nur willkürlich nach einem bestimmten Heilsprinzip gemacht werden. Das Materialprinzip von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, das nur in einer Stelle eines Briefes einen noch durch eine unrichtige Übersetzung gestützten formellen Halt hat (Röm 3, 28), ist mit dem Formalprinzip der Heiligen Schrift unverträglich, solange man nicht voraussetzt, daß es durch Eingebung des Heiligen Geistes selbst Luther mitgeteilt worden sei und durch denselben Geist die Schrift erklärt werde. Dagegen sprechen aber die durchaus abweichenden Erklärungen der wichtigsten Stellen der Heiligen Schrift durch die Reformatoren selbst, wie z. B. beim Abendmahle, und ebenso die Schwankungen der einzelnen Reformatoren in der Auslegung derselben Stellen. Luther bemerkt selbst, wenn jeder auslegen wolle, so komme es bald dahin, „daß sie auch leugnen werden, Christus sei nicht Gott" [3].

Der deutlichste Beweis dafür, daß die Heilige Schrift allein ohne die Tradition als Glaubensquelle und Glaubensnorm nicht das Formalprinzip des Glaubens sein kann, liegt in der Annahme alter und in der Aufstellung neuer Symbole. „Der Schriftanalogie unterschiebt sich unversehens die kirchliche Glaubensregel. Faktisch sind die Symbole die oberste Regel." [4] Besonders hat Melanchthon die Vorstellung aufgebracht, welche „durch G. Calixt die gefährlichste praktische Anwendung fand". Ihm wurde das Apostolikum und seine Interpretation durch die ökumenischen Konzilien der alten Kirche zum neutralen Besitz der hadernden Konfessionen, zu einer Kollektion der fundamentalen Lehren [5].

38. Bis heute wirkt dies in weiten Kreisen fort. Wird doch entgegen der alten Lehre, daß die Bekenntnisschriften der getreue Ausdruck der

---

[1] Dorner, Geschichte der protest. Theologie 80 92.

[2] Thieme, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift, 1903. Er sucht Luthers Verhältnis zur Schrift, seine innere Freiheit und Abhängigkeit zur normativen Regel für alle Christen zu machen. „Dies ist eine Übertreibung, aber leicht hergerichtet zu einer Basis der Lutherolatrie so mancher germanischer Pastoren." The American Journal of Theol. 1904, 420.

[3] Bei Janssen, Geschichte II 381.

[4] Dorner a. a. O. 559. Baur, Dogmengesch. III 247 ff.

[5] Kattenbusch, Apostol. Symbol I 9. Harnack, Dogmengesch. I² 20.

Heiligen Schrift seien, behauptet, das Bekenntnis sei Ausdruck der Tradition, wenn auch mildernd hinzugefügt wird, die evangelische Kirche sehe in der Tradition nur das ihr eigentümliche bekenntnismäßige Verständnis der Schrift, sie erwarte die bekenntnismäßige Fixierung der Überlieferung nur unter dem Drucke einer Notlage und von einer außerordentlichen Wirkung des Gottesgeistes [1]. Dies wäre ja nichts anderes als die der katholischen Kirche fälschlich vorgeworfene „Fortsetzung der Offenbarung", welche Kübel in der Tat auch als das Richtige der katholischen Lehre von der Tradition bezeichnet, nur sei sie irrtümlicherweise an ein menschliches Amt gebunden. Daraus folgt nur, daß ohne Symbol eine Kirchengemeinschaft, ohne höhere Autorität ein Symbol unmöglich ist. Daher kommt es wohl auch, daß, wie protestantischerseits versichert wird, in weiten Kreisen der protestantischen Kirche der Glaube an die Symbole des 4. und 5. Jahrhunderts fester ist als der Glaube an die Rechtfertigung und was damit zusammenhängt. Indem Luther diese bestehen ließ und doch den rechtfertigenden Glauben einführte, hat er eine „unsägliche Verwirrung" hinterlassen, denn jene haben nicht den „gnädigen Gott" zum Gegenstand. Wird es doch als eine Hauptaufgabe der heutigen protestantischen Theologie bezeichnet, eine den gegenwärtigen Bedürfnissen der protestantischen Kirche entsprechende Dogmatik herzustellen. Je mehr sich der Protestantismus zerstückle und je weiter er sich von den Bekenntnissen der Reformationszeit entferne, um so notwendiger sei es, der Kirche in der Dogmatisierung beizustehen und die ewigen Wahrheiten des Evangeliums in lebendige und fruchtbare Lehren umzusetzen.

Auch kritische Theologen verlangen in der Krisis der protestantischen Kirche eine dogmatische Formulierung ihres Glaubens wie im 16. Jahrhundert, so sehr sie auch für das protestantische Dogma einen dem historischen entgegengesetzten Sinn in Anspruch nehmen. Das Zeugnis des Heiligen Geistes genügt kaum für den einzelnen, geschweige denn für den Lehrer, Pastor, für die Gemeinde, die Kirche. Es wird uns versichert, daß darüber alle Protestanten einig seien. Wenn viele Stimmen sich gegen das Dogma erhoben haben, wenn man behaupten konnte, daß das 16. Jahrhundert dem dogmatischen Christentum ein Ende gemacht habe, wenn man nicht einen Umguß des alten Evangeliums, sondern eine Revision der traditionellen Dogmatik verlangte, so hat noch niemand behauptet, daß der Protestantismus sich davon entbinden könne, seinem Glauben einen deutlichen und präzisen Ausdruck zu geben. Die Angriffe zielten nur auf die

---

[1] Schmidt, Symbolik 343. Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903, 33 ff. Paulsen, Die deutschen Universitäten I (1893) 26.

Anmaßung einer Kirche, ein unveränderliches dogmatisches Formular zu veröffentlichen, oder auf die intransigente und intolerante Herrschaft des Dogmatismus. „Es ist eine vollständig vernunftwidrige Sache", bemerkt Sabatier, „von einer Religion ohne Dogma und Kultus zu sprechen." [1] Wie man aber eine Dogmatik ohne autoritative und verpflichtende Entscheidung der Kirche zur Norm der Lehre machen könne, ist trotz Schleiermacher ein noch ungelöstes Rätsel. Die deutsche evangelische Einigung der Landeskirchen hat vom inneren Gebiete Umgang genommen. Konsistorien und Theologen erklären, es sei die Theologie und Kirche zu dieser Zeit in keiner Weise angetan, ein neues Bekenntnis aufzustellen, welches auch nur die geringste Aussicht hätte, als Ausdruck des evangelischen Gemeingedankens anerkannt zu werden [2].

Das vollendetste moderne Bekenntnis könnte das Apostolikum nicht ersetzen, allein schon aus dem Grunde nicht, weil es neu wäre und bei aller sonstigen Vortrefflichkeit den Zusammenhang mit der kirchlichen Vergangenheit, mit dem Glauben der Väter nicht gewähren könnte, auf den doch ein kirchliches Empfinden vor allem Wert legt. Nach demselben Maßstabe wäre es auch um die Bibel und damit um den Protestantismus geschehen. Denn das Neue Testament ist ein Werk der katholischen Kirche. „Lasse man lieber einer kirchlichen Theologie und ihrem Urteil die Entscheidung über so schwere Dinge, für deren Ausgang doch schließlich die theologische Wissenschaft die Verantwortung nicht übernehmen kann." [3] „Bodenlose Selbsttäuschung der Vermittlungstheorie historischer Observanz: Er (Meinhold) will den ‚Kirchlichen' weismachen, die rein geschichtliche Auffassung der Bibel sei auch die genuin evangelische, die echt kirchliche." Doch wird anderseits zugegeben, daß es „nicht der historischen Forschung zukomme, das letzte Wort über Christus zu sprechen" (Cremer), sie habe nur den Christus der Geschichte darzustellen, denn daß dieser Christus als mein Herr und Erlöser geglaubt und ergriffen wird, das bringt gewiß keine geschichtliche Erkenntnis zuwege, sondern hier gilt: „niemand kann Jesus seinen Herrn heißen ohne durch den Heiligen Geist" [4].

39. Dagegen verschwinden fast ganz die Einwürfe gegen die Vollständigkeit, Leichtverständlichkeit und Wirksamkeit (sufficientia, perspicuitas, efficacia) der Heiligen Schrift. Denn es wird ja

---

[1] Religionsphilosophie 241. Harnack, Dogmengesch. III³ 730 ff 741. Lobstein, Essai d'une introduction à la dogmatique protestante 45 f.

[2] Röhm, Protestantismus 126. Mayer, Über die Aufgaben der Dogmatik, 1902, 185 ff.

[3] Bernoulli, Die wissenschaftliche und die kirchliche Methode 70 ff 205 ff.

[4] Harnack, Reden und Aufsätze I 291.

zugegeben, daß eine einigende allgemeine Lehre einer Kirchengemeinschaft auf diesem Wege selbst zutreffenden Falls nicht gewonnen werden kann. Diese Positionen sind samt der Inspiration im strengen Sinne von dem größten Teile der Protestanten selbst aufgegeben. „Daß die Heilige Schrift nicht die Offenbarung selbst, sondern die Urkunde oder Zeugin der Offenbarungsgeschichte sei, daß nicht die Schriften inspiriert sind, sondern die Männer, welche sie geschrieben haben, daß die Schrift nicht unfehlbares Wort Gottes im Sinne eines von Gott uns gegebenen autoritativen Lehrkodex sein wolle und sein könne", dies sind „große, in der wissenschaftlichen Schriftbehandlung überall als selbstverständlich feststehende Wahrheiten" [1]. An dem Kriterium der kanonischen Schriften, daß sie Christum treiben, nach welchem Luther im Neuen Testament (1522) die vier Schriften: Brief an die Hebräer, Brief des Jakobus und Judas, Offenbarung des Johannes in den Anhang verwiesen hat, habe doch sicher die Kirche mit Recht nicht festgehalten. Wolle man aber das Christentum der Apostel nach dem Christentum Christi beurteilen, so frage sich eben wieder, woher wir die gesicherte Kenntnis von diesem entnehmen, da doch die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Evangelien wieder eine Frage der Wissenschaft ist und jedenfalls die Lehre der Apostel nicht ohne Einfluß auf ihre Darstellung geblieben ist.

Auch wir anerkennen die historischen Beweise für die Heilige Schrift, aber daraus folgt doch nicht, daß „das Schriftprinzip, dieses Fundament der wahren Christen aller Jahrhunderte und insbesondere der Reformatoren, unerschütterlich ist" [2], sondern nur die historische Glaubwürdigkeit und die Glaubensquelle für den Gläubigen. Als Ausgleichungsmittel bleibt nur die Annahme, daß die Schrift als Gnadenmittel den Glauben wirke und dieser die Schrift bestätige [3].

---

[1] Weiß (Theol. Lit.-Ztg 1884, 452 f) über Walz (Die Lehre von der Heiligen Schrift nach der Heiligen Schrift geprüft, 1884). Hase, Werke X 45. Harnack, Dogmengesch. III² 583 ff; Reden und Aufsätze II 15 ff. Dagegen verteidigt Bossert (Theol. Lit.-Ztg 1890, Nr 3, Sp. 121) das Materialprinzip als das Beherrschende und Luthers Wort: was Christus nicht treibt, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich St Peter oder Paulus schreibt. Vgl. Lobstein a. a. O. 103 f; Rohnert, Inspiration 59 f 178; Was lehren die derzeitigen deutschen Professoren der evangelischen Theologie über die Heilige Schrift und deren Inspiration? 1892; Rade, Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, 79 ff; Realenzykl. III³ 198 ff; IV³ 741; Nösgen, Symbolik 144; Kuhn, Einleitung in die katholische Dogmatik, 1859, 52 68 94; Wilmers, Lehrbuch der Religion I⁵ (1894) 181 ff.

[2] E. König: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1893, 495.

[3] Dorner, Geschichte 237 ff 242 ff 247 807. Schmidt, Symbolik 342; Babel und Bibel: Beweis des Glaubens, 1903, 180 ff. Kähler, Dogmatische

Es beweist die Unsicherheit des Prinzips, wenn man die Ehrfurcht vor der Tradition, ohne welche keine Kirche bestehen kann, in der Weise mit der Kritik verbindet, daß man die Autorität der Kirche beiseite setzt. Hat wirklich die lutherische Reformation „von der kirchlichen Überlieferung und von den historisch gewordenen Einrichtungen der Kirche nur dasjenige beseitigt, was dem Kanon der Schrift direkt widersprach, erkannte sie tatsächlich die Tradition, aus deren Mutterschoß ja auch der Kanon hervorgerufen war, als das Allgemeinere, Höhere an, nur selbstverständlich mit der Bestimmung, daß die ältere Tradition der jüngeren voranging, sowie — was noch wichtiger war — daß die schriftliche, zumal also die im Kanon fixierte Tradition der flüssigen, unsichern mündlichen Tradition zum Korrektiv dienen sollte" [1], so ist allerdings der Kritik Bahn gebrochen, aber die Geschichte zeigt, daß dieselbe in „Verbindung mit der dogmatischen Feinfühligkeit" (Luthers) nicht nur zum „Ausschluß des Hebräerbriefes, des Jakobus- und Judasbriefes, des zweiten Petrusbriefes und der Apokalypse" führte, sondern den ganzen Kanon und seine Inspiration in Frage stellte. Man kann die materielle Tradition, weil sie eine lebendige ist, weder auf eine Periode noch auf einen Bruchteil beschränken, noch in der Schrift allein, die selber wieder der Autorität bedarf, das Korrektiv suchen. Ohne das formelle Traditionsprinzip in der Autorität der Kirche bewegt man sich im Kreise. Sagt doch im Gegenteil Dieckhoff: „Wird die Gewißheit der kirchlichen Überlieferung in ihrem Endpunkt verneint, so wird man in den früheren Phasen ihrer Entwicklung keinen Punkt finden können, welchem die für die Tradition in Anspruch genommene, in sich gegründete Gewißheit der Wahrheit innewohnte." Dies verkenne der Altkatholizismus und hierin gebe er seine Haltlosigkeit zu erkennen!

„Von der Hauptidee der Reformation aus hätte eine Kritik und Umwandlung der Dogmen erfolgen müssen. Statt dessen aber ist der ganze alte Bestand ruhig festgehalten und in seinem Druck dadurch noch gesteigert, daß seine Anerkennung jetzt jedem Individuum abverlangt wird. Zugleich droht die Kirche vorwiegend zu einer Gemeinschaft der Lehre, einer bloßen Schule des reinen Worts zu werden; in den Begriff des Glaubens kommt eine verhängnisvolle Zweideutigkeit." [2]

40. Der Widerspruch zwischen Materialprinzip und Formalprinzip wird denn auch offen anerkannt. Es wird mehr und mehr die

---

Zeitfragen I (1898) 168 f. Gennrich, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts, 1898.

[1] Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, 1893, 4. Dieckhoff, Der Ablaßstreit, dogmengeschichtlich dargestellt, 1886, 113 f.

[2] Eucken, Die Lebensanschauungen 281.

Unterscheidung eines formalen und materialen Prinzips aufgegeben. „Wenn die evangelische Kirche diese Prinzipien . . . auf katholische Weise behauptet hätte, so daß von ihrer unbedingten Anerkennung das kirchliche Bürgerrecht abhinge, so wäre sie selbst nur eine Abart des Katholizismus, keine eigentliche Gestaltung des Christentums, da ihre Behauptung folgerecht nur auf dem katholischen Prinzip kirchlicher Unfehlbarkeit ruhen könnte. Auf diese aber hatte die evangelische Kirche durch ihr formales Prinzip verzichtet. Daher war bei diesem Nebeneinanderbestehen zweier gleichberechtigter Prinzipien einesteils möglich, daß durch das formale Prinzip selbst das materiale . . . widerlegt würde, wenn dasselbe aus der Heiligen Schrift nicht nachgewiesen werden könnte; andernteils ruht das formale Prinzip, da es selbst nicht aus der Heiligen Schrift zu erweisen war, auf der Autorität einer Kirche, die sich nicht für unfehlbar hält. Also konnte es geschehen, daß aus diesen Prinzipien selbst sich ein Gegensatz entwickelte." [1] Selbst Grau, welcher den Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben allein noch als einen Artikel der stehenden und fallenden Kirche betrachtet, gesteht zu, daß das Formalprinzip nur mit dem Glauben an seine Richtigkeit, an die Übereinstimmung der reformatorischen Lehre mit der Heiligen Schrift bestehen könne [2].

Wenn daher auch die „dogmatische Tradition als Glaubensartikel gründend verworfen wurde, nach dem Grundsatze von dem alleinigen Worte Gottes in der Heiligen Schrift", so wurde damit doch nicht jede Autorität außer der Heiligen Schrift verworfen; denn nur die Reformatoren mit ihren symbolischen Büchern waren nun an die Stelle der apostolischen Tradition und der kirchlichen Autorität getreten. „Daß in der Folge die lutherischen und reformierten Symbole eine ähnliche Geltung (wie die drei ältesten Symbole) erhielten, geschah zwar unter der Voraussetzung jener Übereinstimmung (mit der Heiligen Schrift), doch wurde die Bedingung bald vergessen, die Möglichkeit einer teilweisen irrigen Schriftauslegung in den Symbolen nicht in Rechnung genommen und somit der Schrift katholisierenderweise eine authentische kirchliche Erklärung zur Seite gestellt." [3] „Die Umwälzung, welche durch die Isolierung der Schrift, ihre Loslösung von der Autorität der kirchlichen Tradition und durch die

---

[1] Hase, Hutterus redivivus [9], 1858, 13. Vgl. Döllinger, Kirche und Kirchen 427 ff; Beck, Erklärung des Briefes an die Römer I (1884) 327 ff.

[2] Evangelische Geschichte II 19 bei Zöckler, Handbuch I 551. Kübel: Neue Jahrb. f. deutsche Theologie 1893, 237. Dagegen Krogh-Tonning, Der letzte Scholastiker 39 ff.

[3] Art. Smalc. 2, 17, p. 308. Hase, Polemik 69; Werke VIII 2, 487 f. Strauß, Glaubenslehre I 111 f. Lobstein, Essai d'une introduction 54 f.

Vernichtung der letzteren bezeichnet ist, ist erst im 16. Jahrhundert eingetreten und bekanntlich damals nicht vollkommen gelungen."[1] Die Ireniker wollen das allen Gemeinsame als Grundlage gelten lassen und die Tradition der ersten fünf Jahrhunderte anerkennen. Selbst Polemiker gestehen in dieser Beziehung der Idee einer katholischen Tradition, dem substantiellen Inhalt des durch alle Zeiten hindurchgehenden gemeinsamen christlichen Lebens ein Recht zu[2].

41. Nun erst, meint Hase mit Chemnitz, sei der römischen Kirche die volle Bedeutung der Tradition zum Bewußtsein gekommen, „daß sie durch Preisgebung derselben als einer unfehlbaren Überlieferung göttlichen Worts sich selbst preisgeben würde; denn alle die Satzungen, gegen welche die Reformation als Neuerungen und Mißbräuche protestierte, bewährten ihr göttliches Recht aus dieser Tradition"[3]. War aber nicht die Lage zur Zeit der Gnostiker dieselbe? Haben Irenäus und Tertullian nicht das göttliche Recht des überlieferten Wortes in der Kirche nachdrücklich geltend gemacht? Betonte nicht Augustinus die Autorität der katholischen Kirche als Gewähr für den Kanon, die Auslegung, die Einrichtungen und Gebräuche der Kirche? Gerade im Mittelalter war man so sehr von der unfehlbaren Lehrautorität der Kirche überzeugt, daß man lange gar nicht das Bedürfnis fühlte, sie besonders zu begründen oder die Glaubensquellen genauer zu untersuchen. Man schöpfte aus dem lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche, welches selbstverständlich mit dem apostolischen Glauben übereinstimmte, und begnügte sich mit dem Hinweis auf den Reichtum der Heiligen Schrift, die man in drei- oder vierfachem Sinne erklärte.

Zum näheren Nachweis desselben, zur historischen Begründung der Glaubensquellen gaben nun allerdings die Reformatoren die Veranlassung, wie die Gnostiker früher die Bildung des Kanons und die systematische Theologie in ihrer Art gefördert haben. Von den Reformatoren geschah dies aber nicht bloß, indem sie gegen Satzungen und Herkommen protestierten, sondern indem sie auf Grund des ausschließlichen Schriftprinzips das ganze Gebäude der kirchlichen Lehre untergruben. Die Lehren

---

[1] Harnack, Dogmengesch. II² 84; III² 593.

[2] Baur, Dogmengesch. III 53 (über Calixt). Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903, 18 ff.

[3] Auch Öhler, Symbolik² 289 f. Dagegen Lämmer, Die vortridentinische katholische Theologie 1857, 88 ff. Stagefyr-Herborn trägt in seiner Confutatio (55 ff) über Schrift und Tradition 1530 fast wörtlich eine Lehre vor, die auf dem Tridentinum festgestellt wurde. In der Aufzählung der Traditionen geht er allerdings wie andere Apologeten zu weit.

von der Rechtfertigung, den guten Werken, von der Kirche, den Sakramenten waren keine Satzungen mehr, sondern Grunddogmen des christlichen Glaubens. Alle diese Lehren haben die Scholastiker trotz ihres Schriftprinzips unbedingt angenommen, ein Beweis dafür, daß die katholische Kirche keine neue Glaubensquelle brauchte und daß das Schriftprinzip für sich allein die Reformation nicht ausmacht.

„In dem der Reformation vorangehenden Katholizismus war das Bewußtsein (von einem Unterschied zwischen der Autorität von Schrift und Tradition) gar nicht vorhanden, man konnte die Autorität der Schrift von der Autorität der Kirche gar nicht trennen, es sich gar nicht anders denken, als daß die eine wie die andere denselben Charakter der Göttlichkeit an sich trage, weil man überhaupt von nichts Höherem wußte als von der unmittelbaren göttlichen Autorität der Kirche, welche von selbst auch die Heilige Schrift in sich begriff. Daß man aber auch dabei beharrte, ist es, was dem Katholizismus erst den Charakter des Gegensatzes gegen den Protestantismus gab." Die römische Theologie kam nicht erst durch die Reformation zu diesem „ihrem notwendigen Abschlusse in der Behauptung der traditio constitutiva", sondern „es handelte sich in der Entwicklung der nachreformatorischen römischen Theologie nur um die neue theoretische Fassung und Verteidigung von Punkten, die lange feststanden und gegen welche der reformatorische Protest von Anfang an gerichtet war" [1].

Wenn Hase sagt: „In Trient konnte ein Bischof es noch gottlos nennen, der Tradition gleiches Ansehen wie der Heiligen Schrift beizulegen" [2], so will er daraus für die frühere Zeit den gegenteiligen Schluß ziehen. Und doch eifert er sonst gegen die angebliche Vernachlässigung der Heiligen Schrift im Mittelalter und bemerkt kurz vorher, daß Schrift und Tradition über ein Jahrtausend unbefangen nebeneinander in der katholischen Kirche bestanden! Allein auch an sich ist jener vereinzelte Ausspruch nicht von solcher Bedeutung. Denn der Bischof von Chioggia nahm seinen Ausdruck noch in der gleichen Sitzung reuevoll zurück. Derselbe war nur gegen die Tradition in disziplinären Dingen gerichtet, weil man dadurch den Gläubigen ungerechte Lasten auferlegen würde. Jedenfalls hat diese Äußerung auf den Beschluß der Synode keinen Einfluß ausgeübt. Vielmehr waren alle Mitglieder von Schrecken und Unwillen über den unerhörten Ausspruch erfüllt.

---

[1] Baur a. a. O. III 7. Theol. Zeitschr. 1860, 149 (Holtzmann, Kanon und Tradition).

[2] Pallavicini, Geschichte des Konzils von Trient (1656) 6, 14, 4. Theiner, Acta I 55 f 68 84.

Nicht „im Drange der Verhältnisse", sondern durch die „Folgerichtigkeit des Prinzips", des von Anfang an in der Kirche gültigen Traditionsprinzips, wurde die Synode „zu dem Beschlusse getrieben", der die Tradition in Sachen des Glaubens und der Sitten, als von Christi Munde oder von den Aposteln durch den Heiligen Geist ausgegangen und gleichsam von Hand zu Hand in ununterbrochener Sukzession bis auf die Gegenwart überbracht, der Heiligen Schrift gleichstellt[1]. Diese ohne Schrift überlieferten Traditionen beziehen sich auf die Wahrheit und Disziplin, auf den Glauben und auf die Sitten, sind teils dogmatischer teils disziplinärer Natur. Das Tridentinum nennt solche, die unmittelbar von Christus stammen, und apostolische Traditionen, betrachtet aber letztere als eine Wirkung des Heiligen Geistes in den Aposteln. „Von Papst und Kirche" ist allerdings noch „geschwiegen worden", wenn aber bei der Auslegung auch noch nicht „der Papst für die Kirche" eingesetzt worden ist, so ist doch die Kirche ohne den Papst undenkbar. Die Frage, ob die Tradition im Sinne des Vinzentius zu nehmen sei oder ob der Papst bestimme, was als Tradition zu gelten habe, ist schon vor dem Tridentinum gelöst. Dies beweisen schon die Bestimmungen über die Auslegung der Heiligen Schrift nach der einstimmigen Lehre der Väter, der Glaubensregel, dem kirchlichen Sinn oder Kanon. Die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte wäre sonst unbegreiflich. Das tridentinische Glaubensbekenntnis fügt die kirchlichen Traditionen bei, und die Folgezeit ist hierin manchmal weit gegangen, aber hat doch die Bedeutung derselben nicht gleichgewertet.

42. Bellarmin unterscheidet mit der professio fidei Tridentinae göttliche, apostolische und kirchliche Traditionen. M. Canus führt beispielsweise als nicht klar in der Schrift ausgesprochene Traditionen an: die beständige Jungfrauschaft Marias, die Höllenfahrt Christi, die Kindertaufe, Transsubstantiation, das Filioque, die Homousie der drei göttlichen Personen und ihre Relationen zueinander. Als solche Lehren, welche weder offen noch dunkel in der Heiligen Schrift ausgedrückt sind, nennt er: die Konsekrationsformel der heiligen Messe, die Fürbitte und Verehrung der Heiligen, die Kommunion unter beiden Gestalten bei der heiligen Messe, die Nichtwiederholbarkeit der Firmung und Priesterweihe. Außerdem nehmen wir den Kanon ohne Autorität der Schrift an. In seiner weiteren Aus-

[1] Sessio 4. Theiner, Acta I 69. Vgl. Bellarm., De verbo Dei 3, 4—10; 4, 3; M. Canus, Loci theol. 3, 3; Harnack (Dogmengesch. III² 594 617 624 ff; Wesen des Christentums 159 f) tadelt die Veränderlichkeit der Kirche in der Anpassung an die Verhältnisse. Loisy findet diesen Vorwurf im Munde eines liberalen Protestanten und Gelehrten recht pikant.

führung über den Beweis der Apostolizität einer Tradition und der Bedeutung derselben unterscheidet er insbesondere zwischen dogmatischen und disziplinären Traditionen. Für letztere führt er das Dekret des Apostelkonzils als Beispiel an. Mit diesen fällt die rein kirchliche Tradition in dieselbe Kategorie[1].

Die Protestanten tadeln es, daß die katholische Kirche keine feste Zusammenstellung der apostolischen Traditionen versucht habe, vergessen aber dabei, daß dies bei einer lebendigen Glaubensquelle viel weniger möglich und nötig ist als bei einer schriftlich fixierten. Und doch ist es den Protestanten nicht gelungen, eine Zusammenstellung der biblischen Lehren oder nur der Fundamentalartikel (Hunnius) zu geben. Was Tschackert anführt, sind nur die gemeinsamen Unterscheidungslehren der Reformatoren von der katholischen Kirche[2]. Die Theologen zu Trient beriefen sich auf den Vorgang der sieben ökumenischen Synoden, welche allgemein über Traditionen gesprochen haben. Es wäre zu umständlich, alle aufzuzählen.

43. Die Reformatoren behielten von den Traditionen, welche der Veränderung unterworfen sind, zwar manche bei, wie z. B. die Feste und einzelnes aus der Liturgie, verwarfen sie aber an sich als Menschensatzungen, als wertlos, da es nur einen direkten Gottesdienst gebe, den Glauben. Im großen Katechismus sagt Luther, daß man die Feste nur wegen der ununterrichteten Gläubigen feiere. Sie gingen noch weiter, indem sie auch die mit dem Glauben zusammenhängenden Traditionen über das Fegfeuer, den Ablaß, die Heiligenverehrung, ja viele Traditionen über die Sakramente verwarfen, obwohl sie einzelnes, wie z. B. die Kindertaufe, beibehielten. Dies war die Folge der Verwerfung der dogmatischen Tradition, der Autorität der Kirche, wodurch ebenso der Halt für die nicht in der Heiligen Schrift ausdrücklich dargestellten Glaubenslehren, wie auch für die Auslegung der Heiligen Schrift, ja für das Ansehen derselben entzogen war. Wenn man sich für das, was man beibehielt, wie für die Heilige Schrift selbst, auf die lieben Väter und das allgemeine Bewußtsein der Kirche berief[3], so zeigte diese Inkonsequenz nur die Unhaltbarkeit des willkürlich gewählten Standpunktes.

---

[1] Das Tridentinum beruft sich auf die Tradition Sessio 14, c. 1 de extr. unct.; Sessio 22, c. 4 5 9; Sessio 23, c. 3. Zu In scrinio Petri (Chemnitz) s. Sägmüller, Lehrbuch des Kirchenrechts, 1900, 69.

[2] Polemik 4 ff. Katholischerseits vgl. Heinrich, Dogm. II 60. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IV² 2120 ff.

[3] Chemnitz., Exam. 1, 2, Sectio 1 ff. Er gibt sieben Arten von Traditionen zu, verwirft aber die päpstlichen Traditionen, welche keinen Halt in der Schrift haben. Newman hatte lang an der Marien- und Heiligenverehrung den größten Anstoß genommen.

Hase ist daher im Recht, wenn er bemerkt, beide Kirchen haben folgerecht nach ihrem Prinzip über die Tradition als Glaubensregel geurteilt: der Protestantismus läßt sie gelten als geschichtliche Überlieferung, über deren Sicherheit er urteilt . . .; der Katholik entzieht sie diesem gemeinsamen Schicksal alles Menschlichen durch die Unfehlbarkeit der sie bewahrenden Kirche[1], aber Hase ist entschieden im Unrecht, wenn er sagt, daß durch die Berufung auf eine unfehlbare Tradition die katholische Kirche so vieles decke, was die Heilige Schrift entweder gar nicht enthalte oder höchstens andeute, wo nicht entschieden abweise, denn die Unfehlbarkeit eignet nicht der Tradition an sich, sondern der sie bewahrenden und erklärenden Kirche, welche, vom Heiligen Geiste geleitet, nicht inspiriert, die beiden Glaubensquellen mit gleicher Ehrfurcht verehrt. Die von der Kirche nach der Tradition ausgelegte Heilige Schrift bietet für die katholische Lehre gewiß der Anhaltspunkte genug. Die Lehre von der Tradition braucht nicht bei dem eigenen Mißtrauen der Gläubigen gegen die schöpferische Geistesmacht eine Verschleierung derselben zu sein, das Konservative statt des Neuerdachten und Neugewordenen, sondern ist durch die Unfehlbarkeit der Kirche dem Gläubigen gesichert. Er weiß, daß in der Kirche ein Fortschritt stattfindet, aber er weiß auch, daß derselbe eine Entwicklung, keine Veränderung der Wahrheit ist. „So geistlos es ist, einen andern als formellen Unterschied zwischen der Lehre Jesu und der Apostel zu finden, ebenso gedankenlos ist es, wenn zwischen der späteren und der ursprünglichen Tradition ein anderer Gegensatz erkannt wird.“[2] Wenn die protestantische Dogmatik ihre Quelle im Glauben und Evangelium sucht, den Glauben aber unter die fortwährende Wirkung der göttlichen Macht, des in den Gläubigen wirkenden Heiligen Geistes stellt, warum sollte für den Katholiken die lebendige Tradition seiner vom Heiligen Geiste geleiteten Kirche nicht auch eine Quelle sein? Oder ist die Tradition besser gesichert, „sofern dieselbe der Heiligen Schrift untergeordnet wird und sofern deren Gestaltung nicht der Willkür des Klerus preisgegeben, sondern dem Urteil der Gläubigen als solcher unterstellt ist? Wer hat denn die evangelischen Symbole verfaßt?[3]

---

[1] Polemik 70. Schmidt, Symbolik 143 f.

[2] Möhler, Symbolik 371; Einheit 287 ff. Lobstein, Essai d'une introduction 79 ff 105 ff. Blondel, Histoire et Dogme, 1904, 4 ff. Newman, Apologia 320 ff. Hierin stimmt Hase (Polemik 76 ff) Möhler zu. Diesen vergeistigten Sinn der Tradition anerkenne der Protestantismus durchaus. In diesem Sinne unterscheide Kuhn (Theol. Quartalschr. 1858, 306) fein die Heilige Schrift als Quelle der Wahrheit und die Tradition als Quelle des Glaubens.

[3] Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik 258.

44. Doch ist die Tradition auch vom natürlichen, geschichtlichen Standpunkte aus durchaus nicht gering zu achten. In der Kirche sind für die Reinerhaltung des Glaubensinhaltes alle die Garantien gegeben, welche man billigerweise überhaupt verlangen kann. Die Einheit der Gläubigen untereinander, die Treue und Ehrfurcht gegen das Wort Gottes, die gegenseitige Überwachung des Lehrkörpers und der Gläubigen und der verschiedenen Gemeinden unter sich, die praktische Betätigung der meisten Glaubenswahrheiten im Leben und im Kultus sind wirksame Mittel für die Reinerhaltung der Überlieferung. Denn diese ist ja nicht als ein großer Komplex schwieriger Probleme zu denken, sondern als eine einfache, im Bewußtsein der Gläubigen lebendige Zusammenfassung der christlichen Wahrheiten, welche ihrerseits in den Symbolen und Schriften der Väter wieder niedergelegt wurden [1].

Welche Kontroversen verursachte in der alten Kirche die Doxologie: Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste, oder: Dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste! Rufin erklärt die Reinerhaltung des Symbolums in Rom aus dem Gebrauch, daß die Täuflinge öffentlich dasselbe hersagen müssen, so daß jeder Zusatz alsbald bemerkt würde. Augustinus erzählt, daß sich seine Zuhörer ärgerten, als er die Staude des Jonas mit Hieronymus für Efeu (hedera) statt wie bisher mit der Itala für eine Kürbisstaude erklärt habe. Die protestantische Kirche hat mit ihrer Bibelübersetzung und ihrem Gesangbuch ähnliche Erfahrungen gemacht.

„In diesem Artikel" (von der Person Christi), sagt Kepler, „gelten mir die Aussprüche und Beweise der alten Väter und ihre Auslegung der Schriftsteller mehr als die Erklärung der Konkordienformel." Mit Berufung auf die Lehre und den Glauben der alten Kirchenväter wies er die Neuerung zurück. Er wollte sich lieber exkommunizieren lassen, als eine Lehre billigen, welche nach seiner Überzeugung der Schrift und Tradition widersprach [2]. „Mit der alten Kirche wüßten wir uns doch gern in Übereinstimmung", sagt ein moderner Theologe, „und die Väter der lutherischen Kirche haben von Anfang an ihren Zusammenhang mit ihr festzustellen und zu erweisen gesucht." Aber man „wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß eine tiefe Kluft gähnt zwischen dem Christentum jener Zeit und dem der reformatorischen Kirche".

---

[1] Möhler a. a. O. 374. Röhm, Konfessionelle Lehrgegensätze I 207 ff. Kattenbusch, Das apostol. Symbolum I 371. Mausbach, Hat Rom im 3. Jahrhundert sein Symbolum geändert? Katholik 1895 I 1 ff.

[2] Schuster, Johannes Kepler 164. Wagner: Theologisches Literaturblatt 1885, 284. Harnack, Dogmengesch. III² 574. Realenzykl. VIII³ 358.

45. Die Katholiken haben in den neuentdeckten Katakomben stumme, aber doch beredte Zeugen für die Wahrheit ihrer Tradition gewonnen[1]. Die Grabsteine, Inschriften, Bilder und andere Überreste sprechen laut für das katholische Leben der alten Christen, der Märtyrer. Für das heilige Meßopfer, die Sakramente, das Fegfeuer als Reinigungsort, das Gebet für die Verstorbenen u. a. bieten sie manchen wertvollen Aufschluß. Es sieht sicher keiner Neuerungssucht in der katholischen Kirche gleich, wenn sie hier viele ihrer Einrichtungen bis in das 3. oder 2. Jahrhundert hinauf verfolgen kann. Das „unterirdische Rom" tritt als willkommene Ergänzung zu dem geschichtlichen alten Rom, welches den Unbilden der Zeit und Menschen ausgesetzt gewesen ist. Es mag sein, daß mitunter vorschnelle Deutungen der bildlichen symbolischen Darstellungen versucht worden sind, wie Hase die Beziehung der sieben Körbe bei der Brotvermehrung auf die sieben Sakramente durch Marchi anführt, während auf andern Abbildungen die Zahl zwischen 1—8 wechselt und in der ersten Brotvermehrung von zwölf Körben die Rede ist. Indes ist damit nur eine Einzeldeutung, nicht die Sache selbst getroffen. Aber selbst bei dieser ist es doch nicht gleichgültig, daß die alten Künstler von den beiden Wundern der Brotvermehrung durchgehends dasjenige darstellten, bei welchem sieben Körbe voll Brocken übrig geblieben, nicht das anscheinend größere. Schon der hl. Augustinus hat die Speisung mit sieben Broten auf das Unterpfand des Heiligen Geistes bezogen, „durch dessen siebenfache Wirksamkeit wir gestärkt werden"[2].

VI. Schwierigkeiten des Traditionsbeweises.

46. Die wissenschaftliche Beweisführung aus der Tradition hat manchmal mit Schwierigkeiten zu kämpfen, doch sind diese nicht größer als diejenigen, welche in der Dogmengeschichte überhaupt und in jeder Geschichte vorkommen, falls man nur zwischen dem Prinzip und der Anwendung, der sachlichen und formellen Seite zu unterscheiden weiß und sich von kleinlicher und kleingläubiger Konsequenzmacherei frei hält. Der Baum bleibt bestehen und ist nützlich, wenn auch viele seiner Blätter abfallen und manche Blüte nicht zur Entwicklung und Reife kommt. Bossuet hat in seiner allgemeinen Geschichte und in der Verteidigung der Tradition gegen R. Simon die starre Unveränderlichkeit der Tradition seit den

---

[1] Die alte Kunst und Liturgie betont auch Granger nachdrücklich zu Gunsten der Tradition und des positiven Christentums (The Journal of Theol. Studies 1904, 46 ff).

[2] Aug., De div. quaest. 61, 7. Kraus, Realenzykl. I 175 176. Wilpert, Die Malereien der Katakomben, 1903. Theol. Revue 1904, 289 ff.

apostolischen Zeiten zu erweisen gesucht. Diese Ansicht hat es Voltaire und den Enzyklopädisten leicht gemacht, das Ganze als ein Gewebe von Irrtümern darzustellen [1].

Überall, wo menschliche Organe tätig sind, wird man auch Spuren der menschlichen Unvollkommenheit entdecken. Es ist für den Forscher nur notwendig, die Aufgabe und Methode seiner Tätigkeit nie aus dem Gesichte zu verlieren. Die Väter haben in ihren Schriften die Tradition wenigstens einschließlich vollständig niedergelegt, aber weder systematisch geordnet noch in der Absicht, eine vollständige Aufzählung und Darstellung zu geben. Dieses Bedürfnis haben sie so wenig gefühlt als die Apostel. Lag es nicht in der Absicht der vom Heiligen Geiste inspirierten Schriftsteller, alles niederzuschreiben, und hat es die göttliche Vorsehung zugelassen, daß selbst einige Schriften verloren gingen, so wird man auch für die Tradition keine absolute Vollständigkeit erwarten. Vielmehr soll beiden Glaubensquellen gegenüber der lebendige Geist in der Kirche sich betätigen. Gerade aus der ältesten Zeit sind uns die wenigsten schriftlichen Denkmale erhalten geblieben, die andern sind aber aus ihrer Zeit zu beurteilen. Da aus gutem oder bösem Glauben auch apokryphe Quellen verwendet wurden, so ist eine Kritik um so mehr berechtigt.

Daher ist es begreiflich, daß über manche Punkte die Ansichten noch verschieden sind. Aber es handelt sich nicht um die wissenschaftliche Ansicht der Väter, sondern um das Zeugnis für den Glauben ihrer Zeit. Beide gingen manchmal auseinander. Origenes und Hieronymus hatten z. B. in Betreff einzelner Schriften des Kanons wissenschaftliche Bedenken, nahmen aber wegen der allgemeinen Aufnahme derselben keinen Anstand, sie kirchlich zu gebrauchen. Ähnlich ging es bei manchen Traditionen. Es brauchte stets eine längere Zeit, bis das wissenschaftliche Verständnis für einzelne Wahrheiten und Einrichtungen erreicht war, wie Augustinus hinsichtlich der Ketzertaufe bemerkt, aber davon war der allgemeine kirchliche Gebrauch und Glaube unabhängig.

„Und in der Tat ist nicht zu leugnen, daß der consensus catholicus, wie er etwa um das Jahr 200 in Bezug auf manche Punkte, wie Kindertaufe, Sonntagsfeier, Kanon des Neuen Testamentes, die Opferidee beim Abendmahl, hervortritt, gewichtiger ist, als viele protestantische Theologen zugeben wollen." Aber für viele lasse sich derselbe nicht bis zum Jahr 200 nachweisen. Man berufe sich auf die apostolischen Kirchen. Da aber von diesen nur noch die römische existiere, so werde auf diese, also

[1] Margival: Rev. d'hist. et de litér. 1899, 435 ff.

auf den römischen Stuhl alles zurückgeführt[1]. Haben dies aber nicht schon Irenäus, Tertullian, Augustinus u. a. getan? Seit Chemnitz bis auf Hase, Nösgen, Öhler u. a. ist allerdings die Verweisung auf das in scrinio pectoris papae ein stehender Vorwurf gegen das katholische Traditionsprinzip, welches seit Friedrich noch durch das angebliche Wort Pius' IX.: „Die Tradition bin ich", verschärft wird. Daraus geht aber nur hervor, daß das lebendige Traditionsprinzip mit dem ganzen Organismus der Kirche zusammenhängt.

47. Als Beispiel wird das Verhalten der Kirchenväter zur Kindertaufe angeführt. „Tertullian mißbilligte die Kindertaufe aus Ehrfurcht vor der heiligen Handlung, er kann sie also nicht für apostolische Satzung ausgegeben haben."[2] Allein aus der Darstellung Tertullians geht hervor, daß zu seiner Zeit die Kindertaufe bereits weit verbreitet sein mußte. Außerdem warnt er vor der voreiligen Erteilung des Sakramentes sowohl bei Erwachsenen als Kindern. Bei letzteren natürlich deswegen, weil auch durch die Paten nicht immer die Sicherheit gegeben sei, daß die Täuflinge im christlichen Glauben erzogen werden. Dies konnte er aber ganz wohl sagen, auch wenn er die Kindertaufe als eine apostolische Tradition betrachtete, nur legte er ihr keinen exklusiven Charakter bei, was bei der Gewohnheit, Erwachsene zu taufen, auch selbstverständlich war. War aber zur Zeit des Irenäus und Tertullian die Kindertaufe unter Berufung auf Mt 19, 14 schon sehr verbreitet, bürgerte sich diese Praxis, Kinder christlicher Eltern zu taufen, im 3. Jahrhundert allgemein ein[3], so bleibt keine andere Erklärung als eine apostolische Tradition oder eine richtige Folgerung aus einer solchen übrig. Erklärt doch Origenes die Kindertaufe ausdrücklich für einen von den Aposteln überlieferten Gebrauch. Chemnitz folgert aus diesen Zeugnissen selbst die apostolische Tradition, sucht sich aber dadurch das Gewissen zu sichern, daß er auch, wie die Väter an zweiter Stelle, Schriftgründe dafür anführt.

Dennoch hat man diese Tradition auch späterhin nicht für exklusiv gehalten, sonst wären nicht zahlreiche Kinder christlicher Eltern ungetauft aufgewachsen. Nur wegen der damit verbundenen Gefahren wurden die Gläubigen stets ermahnt, die Taufe nicht zu lange aufzuschieben. Erst das Tridentinum hat neben der dogmatischen Bestätigung der Gültigkeit auch die disziplinäre Verpflichtung zur Kindertaufe ausgesprochen.

---

[1] Öhler, Symbolik[2] 298.

[2] Hase, Polemik 72. Tert., De bapt. 18; De an. 39 40.

[3] Harnack, Dogmengesch. I[2] 358. Hefele, Konziliengesch. I 115. Iren., Adv. haer. 2, 22, 4; 5, 15, 3. Orig., In ep. ad Rom. 5, 9; In Lev. hom. 8, 3; Trid. Sess. 7 de bapt. c. 12 13.

Wir sehen also auch hier den gewöhnlichen Gang der Entwicklung. Der dogmatische Grundgedanke von der Notwendigkeit der Taufe für das Heil aller Menschen war von dem Herrn ausgesprochen, die allgemeine Übung der Kindertaufe, deren Einsetzung durch die Kirche nicht nachweisbar ist[1], führt auf die Apostel zurück, die Stellung der Väter zu den verschiedenen Zeiten beweist, daß die Kindertaufe nicht absolut verbindlich gemacht, aber für sehr wünschenswert erachtet wurde, das Tridentinum endlich hat aus der ganzen Entwicklung das notwendige Ergebnis gezogen. Ist dies etwa eine „willkürliche Umbildung"? Ist es ein Beweis dafür, daß das allgemeine menschliche Schicksal, der Irrtum, sich geltend machte? Mit welchem Rechte können denn die Protestanten den Baptisten entgegentreten, welche die Untertauchung der Erwachsenen verlangen?[2]

Wollen die Protestanten die Kindertaufe, „welche auf keinen Text der Heiligen Schrift gestützt werden kann, deren Gesetzmäßigkeit aber aus dem Gesamtzeugnis der heiligen Schriftsteller" folgt, durch einen organischen Schriftbeweis sicherstellen[3], so können sie die von den Vätern dafür angerufene apostolische Tradition nicht mehr zurückweisen. Je mehr Nachdruck auf den lebendigen Geist gelegt wird, desto allgemeiner muß die Übereinstimmung zwischen Lehre und Praxis gewesen sein. Da im Altertum mit der Taufe in der Regel die Eucharistie gereicht wurde, so erklärt sich daraus die Praxis der Kommunion der Kinder, für die nachträglich biblische Beweise gesucht wurden, ohne daß man aber die gleiche Notwendigkeit behauptete. Es gibt also nicht nur eine geschichtliche Tradition, sondern auch eine konstitutive und interpretative. Die Kirche muß die endgültige Entscheidung und Erklärung in ihrer Hand haben.

48. Das ist es eben, was der vielbekämpfte[4] Möhler sagen will, wenn er daran erinnert, daß Christus als Gottmensch in der Kirche fortlebt. „Nachdem das göttliche Wort menschlicher Glaube geworden war, mußte es auch in alle rein menschlichen Schicksale eingehen. Es mußte fortwährend von den menschlichen Geisteskräften auf- und mit denselben angenommen werden. Das Bewahren und Wiedergeben desselben war an menschliche Weise gebunden." Daher ist die Berufung der Kirche auf

---

[1] Aug., De bapt. 4, 23 30; 24, 31; De Gen. ad litt. 10, 23, 30; Serm. 174, 9; De lib. arb. 3, 20, 67. Schanz, Sakramentenlehre, 1893, 258 ff.

[2] Kähler, Die Sakramente als Gnadenmittel, 1903, 62.

[3] Lobstein, Réflexions sur le baptême des enfants, 1892; Essai d'une introduction 147 f. Bossuet, La défense de la tradition II 9 ff. Chemnitz, Exam. 1, 2, Sectio 5.

[4] Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, 1834, 346 ff.

Schrift und Tradition weder eine „aus Scheu vor Neuigkeiten in der Religion entstandene Fiktion“ noch ein schwaches Vertrauen der Kirche auf ihre Unfehlbarkeit, denn würde sie von Anfang an ein für allemal ein „klar und fest bestimmtes Verzeichnis all ihrer Glaubenslehren aufgestellt haben“, so hätte sie auf das geistige Glaubensleben verzichtet. Sie hat vielmehr den Herrn und die Apostel nachgeahmt, welche selbst keine Zusammenstellung gegeben haben, sie hat einen Irenäus und andere Väter zu Zeugen, welche neben dem fortfließenden Inhalte der Überlieferung das Charisma der Wahrheit bei den Bischöfen, den Heiligen Geist in der Kirche anerkannten. Dies ist der Genius der Kirche, der von Christus ausgegangene Geist, welchen Möhler meint, wenn er „diesen modernen, obwohl tatsächlich der alten Kirche nicht ganz fremden Begriff der Tradition entwickelt und in seine Kirche eingeführt hat“[1]. Es ist nicht bloß dieser „vergeistigte Sinn“ der Tradition, diese Geschichtsanschauung, „welche innerhalb der protestantischen Wissenschaft erwachsen ist“, nicht bloß der sich forterbende Gemeingeist, sondern ein vom Geiste Christi und von den Aposteln ausgehender geistiger Impuls, der Geist der Wahrheit in der Kirche.

Die kirchliche Tradition unterscheidet Möhler selbst von der symbolischen Lehrentwicklung in Luthers Geist, von dem lebendigen Prinzip, welches Luther in seiner Gemeinde geworden. So sehr er die lebendige, durch Christus und den Heiligen Geist in der Kirche bewirkte und genährte Tradition betont, so weit entfernt ist er davon, mit der modernen Theologie die religiöse Erfahrung der christlichen Gemeinde zur Quelle und Norm des Glaubens und der Dogmatik zu machen. Legt man aber protestantischerseits Wert auf die Kollektiverfahrung der christlichen Gemeinschaft“[2], so verliert der Einwand gegen die Tradition seine Berechtigung, denn diese umspannt Zeit und Raum und geht von Christus aus. Wenn man den Katholiken den „geschichtlichen Sinn“ abspricht, weil sie glauben, die Lehre sei immer gleich geblieben, so verkennt man die Lehrentwicklung. Wird doch umgekehrt der katholischen Kirche eine zu große Veränderlichkeit vorgeworfen.

---

[1] Hase, Polemik 87. Er zitiert: Möhler, Symbolik 373; Einheit 38, Staudenmaier, Tanner, Das katholische Traditions- und das protestantische Schriftprinzip, 1862. Vgl. oben § 3. Dagegen sagt Harnack (Dogmengesch. III[2] 625), Möhler sei nicht durchgedrungen. Tschackert, Polemik 100. Dorner (Geschichte 804) erwähnt die Rückwirkung Schleiermachers, welcher der Tradition eine größere Stelle gegönnt und den starren Begriff derselben wieder flüssig und lebendig gemacht habe, auf Drey, Möhler, Klee u. a. Vgl. auch Theol. Quartalschr. 1819, 8 ff 193 ff. Kösters, Maria, die unbefleckt Empfangene, 1905, 168 ff.

[2] Lobstein, Essai d'une introduction 150 155 ff.

49. Der Nachweis der Tradition begegnet aber noch einer andern Schwierigkeit. Man muß zuvor über die kirchliche Stellung der Zeugen der Tradition sich vergewissern, wie schon Vinzentius von Lerin bemerkt hat. Die von der Kirche verurteilten Väter können daher nur mit Vorsicht benutzt werden, gelten aber jedenfalls als geschichtliche Zeugen. Bei andern ist kein besonderes Urteil der Kirche vonnöten, weil sie im ganzen Altertum, in der ganzen Kirche ungeteilte Anerkennung gefunden haben. Doch scheint dies gerade bei jenen nicht der Fall zu sein, welche sich ganz besonders an der Ausbildung unseres Prinzips beteiligt haben. Hase meint, es habe über den Kirchenvätern, die am bedeutendsten auf die Gestaltung kirchlicher Lehre und Wissenschaft eingewirkt haben, ein absonderlicher Unstern gewaltet, allerdings nach einem geschichtlichen Gesetze, „weil ihr hochfliegender, noch ungebrochener Geist mit der beginnenden Erstarrung der Kirche zusammenstieß; sie sind fast alle mehr oder minder in den Geruch einiger Ketzerei gekommen".

Justin wird die Gleichstellung des Christentums mit dem Platonismus vorgeworfen. Wie weit er davon in Wahrheit entfernt war, haben wir schon früher gezeigt[1]. Origenes wurde später vielfach bekämpft[2] und auf der fünften allgemeinen Synode förmlich verurteilt. Wenn wir aber zwischen seinen Spekulationen und seiner Glaubenslehre unterscheiden, so bleibt sein Zeugnis davon fast unberührt. Diese Unterscheidung wird nicht erst heute gemacht. Trotz seiner Irrtümer hat er durch seine staunenswerte Gelehrsamkeit auf Freund und Feind einen so bedeutenden Einfluß gewonnen, daß man seinen Geist bei den größten Kirchenvätern des Morgen- und Abendlandes wieder erkennt[3]. Görres hat ihn nicht unzutreffend mit einem Seefahrer verglichen, welcher zur Zeit, als der Kompaß noch nicht erfunden war, sich auf die hohe See wagte. Seine hohen Flüge scheiterten öfter und wurden verworfen, sein Zeugnis für die kirchliche Wissenschaft blieb. Tertullian war in seinem Urteile oft zu streng und einseitig, in seinem Ausdrucke zu derb. Liegt aber hierin ein Grund, sein Zeugnis für die Überlieferung anzufechten? In seiner späteren Zeit verirrte er sich noch in den Montanismus und eiferte gegen die früher hochverehrte Kirche. „Daher die zweifelhafte Stellung der katholischen Theologie zu Origenes und Tertullian."[4]

---

[1] Apologie II 398 ff.

[2] Petrus von Alexandrien und Methodius von Olympus. Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II 306.

[3] Thomassin., Proleg. 25, 5 f; 28, 6 f. Vgl. Vincent. Lir., Common. 23 24. Sulp. Sev., Dial. 1, 6.

[4] Hase a. a. O. 73 Anm. 33. Harnack a. a. O. II² 95 ff 320; Altchristliche Literatur I xxiv f xxxix f.

Es genüge nicht, sie einfach als Ketzer abzuweisen. „Hat doch kein Kirchenvater vor ihnen größeren Einfluß auf die kirchliche Literatur und Denkungsart geübt." Gewiß; wir könnten hierfür gleich den hl. Augustinus anführen, welcher in seiner Lehre von der Kirche viel dem Afrikaner, in seiner Exegese viel dem Alexandriner verdankte. Woher kommt es aber, daß gerade die speziellen Irrtümer derselben abgewiesen wurden? Offenbar daher, daß man auch vor der Verurteilung das gemeinsame Gut des Glaubens von der persönlichen Meinung zu unterscheiden wußte. Schon Vinzentius bemerkte, das Beispiel Tertullians zeige, daß keines Menschen Ansehen gegen den katholischen Glauben gelte. Er urteilt über Tertullian wie über Origenes, er sei eine große Versuchung in der Kirche gewesen.

Aber Augustinus hat selbst „in männlicher Jugend einer wirklichen Ketzerei, dem Manichäismus, angehört, dessen Schatten sich auch noch hineinwerfen auf seine Eigentümlichkeit als Kirchenlehrer". Könnte man nicht ebensogut sagen, die alten Apologeten und manche Kirchenväter seien vorher Heiden gewesen? Wie diese hat auch Augustinus Zeit und Mühe gebraucht, um alle Spuren des früheren Lebens zu tilgen und sich ganz in das christliche Wesen hineinzuleben. Augustinus hat auch selbst Retraktationen geschrieben, um frühere, noch unreife oder weniger überlegte Ansichten richtigzustellen. Er bemerkt, daß er in einzelnen Lehren nur allmählich zur vollen Einsicht vorgedrungen sei. Einzelne seiner Spekulationen über die Gnade haben auch nie ungeteilte Zustimmung erfahren [1].

Erst die Reformatoren haben die äußersten Konsequenzen, vor welchen Augustinus selbst zurückgeschreckt war, gezogen. Gegen diesen Mißbrauch der Augustinischen Gnadenlehre haben die Jesuiten protestiert. In ihrer Opposition haben sie naturgemäß das Recht des freien Willens, das Augustinus nie verleugnet, wenn auch nicht immer zur vollen Geltung gebracht hat, besonders hervorgehoben. Das Ansehen Augustins wollten sie damit so wenig antasten, daß sie vielmehr sich Mühe gaben, die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der Augustins nachzuweisen. Und dies gelang ihnen jedenfalls besser als Luther, der „sich zwar auf Augustinus stützte, aber doch insofern auch gegen die Lehre Augustins stand, als diese trotz ihres Satzes von der Gnade als der einzigen Ursache des Guten doch von dem falschen Justifikationsprozeß beherrscht ist, den sie mit der römischen Kirche teilt" [2].

Seine Gnadenlehre hing eng mit seinem Kirchenbegriffe zusammen. Wer steht aber hierin dem hl. Augustinus näher, die Jesuiten oder die

---

[1] Koch, Der hl. Faustus von Riez, 1895, 129 ff.

[2] Dieckhoff, Ablaßstreit 110.

Reformatoren? „Durch diesen Kirchenbegriff", sagt Zöckler, „wird auch seine Lehre von der Prädestination in ihrer Wirkung und Bedeutung umgebogen. Es ist ein bezeichnender Unterschied von der späteren reformierten Erwählungslehre, daß bei Augustinus nicht der einzelne im Glauben an die Erwählung seiner Seligkeit gewiß werden kann, sondern die Hoffnung der Seligkeit hat der Prädestinierte nur, insofern ihm die Kirche, die Spenderin der Sakramente, die Vermittlerin der Gnade, dieselbe garantiert." Freilich wird nun weiter bemerkt, daß in seiner Lehre die „evangelischen Elemente vorhanden waren, welche dann in der Reformation zur fruchtbaren Anwendung kommen" [1]; aber sind diese Konsequenzen im Ausdrucke und Geiste des Augustinus, wenn er doch außer der katholischen Kirche kein Heil kennt? Hieronymus preist ihn als den Wiederhersteller des alten Glaubens mit allen Katholiken und, was noch ein größeres Zeichen des Ruhmes sei, als Gegenstand des Hasses aller Häretiker.

50. Es sind also im ganzen wenige Namen, welche mit einigem Scheine gegen den Traditionsbeweis angeführt werden können, und gerade solche Namen, welche ausdrücklich das Traditions*prinzip* anerkennen und verteidigen. Schon die Väter haben hierauf hingewiesen. Hilarius bemerkt über Tertullian, derselbe habe durch seine spätere Irrlehre auch seine beifallswerten Schriften des Ansehens beraubt; Vinzentius ermahnt, an der Lehre der heiligen Väter festzuhalten, fügt aber bei, Gott habe auch schon große Lehrer der Kirche zur Prüfung der Christen in Irrtümer fallen lassen und gibt Regeln für die Handhabung des Traditionsprinzips an.[2]

Die große Zahl der *griechischen* und *lateinischen Väter* ist nicht nur hinsichtlich des Prinzips, sondern auch in Betreff des Inhaltes der Tradition in voller Übereinstimmung. Ihre gemeinsame Verteidigung der Wahrheit gegen die Häresien aller Art hat wesentlich dazu beigetragen, die Hinterlage des Glaubens vor Verunstaltungen zu bewahren und die Einheit desselben zu befestigen. Auf den *großen Konzilien* haben sie gemeinschaftlich den Irrtum verurteilt und die göttliche Wahrheit in der Kirche genauer formuliert und definiert. Ihre unter Beistand des Heiligen Geistes auf Grund der Schrift und Tradition gefaßten Beschlüsse bilden das Fundament des christlichen Lehrgebäudes, welches für alle überzeugungstreuen Christen heute noch unantastbar ist. Auf dem Konzil zu Ephesus

[1] *Zöckler*, Handbuch II 314. *Reuter*, Augustinische Studien 511 ff. *Harnack*, Dogmengesch. III² 68. *Ritschl*, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I³ (1888) 83 Anm. 3. *Schanz*: Theol. Quartalschr. 1901, 481 ff. *Gottschick*: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, 97 ff. *Denifle*, Luther und Luthertum I 199 ff. Hier., Ep. 141.

[2] *Bardenhewer*, Patrologie 3.

wurde ein Brief des Capreolus von Karthago vorgelesen, welcher die Lehre von den Glaubensquellen und der Autorität der Kirche gegen die Neuerungen so schön ausspricht, daß ihn Cyrill den Akten beilegen ließ. Ähnlich lautete das Urteil über den Brief Leos an Flavian[1]. Sollte das nicht ein entscheidender Beweis für die Tradition in der katholischen Kirche sein?

Die Reformatoren selbst mußten diese Grundlage anerkennen, während sie gerade für ihre spezifischen Lehren auf den Beweis aus der ununterbrochenen Überlieferung verzichten mußten. Sie konnten nicht leugnen, daß von der neuen Rechtfertigungslehre in der Tradition und bei den Vätern nichts zu finden sei. Die Theologen von Rostock erklären: In den Artikeln vom freien Willen, der Gnade und der Rechtfertigung stimme die Lehre des orthodoxen Altertums völlig mit der der katholischen Theologen überein[2]. Kepler sagt über die Ubiquitätslehre gegen Hafenreffer in Tübingen, er sei auf das Buch des Jesuiten Gretser gegen Wegelin geraten und habe bei der Lesung desselben in seiner Brust gefühlt, welches Gewicht das Altertum habe. „Dadurch gemahnt, sage ich euch, daß ihr ohne Grund betreffs der Person Christi mich des Calvinismus verdächtigt; nichts würde von mir zu Gunsten Calvins, der ein Kind der Neuzeit ist, geschehen, wenn nicht das Altertum dafür sprechen würde. Dann aber richte ich mich nach dem Altertum, wenn ihr euch nicht erklären wollt, ob dieser oder jener Kirchenvater, da er dies und jenes schrieb, geirrt habe oder nicht, und wenn ihr seine Worte für den gewöhnlichen Gebrauch verbietet und dem Sinne, dessen sich die Jesuiten und Calviner bedienen, nichts anderes entgegensetzt als jenen von Luther im Jahre 1526 zuerst erfundenen und von Jakobus Andreä und den andern erweiterten Schluß von der Allgegenwart des Fleisches." „Seit ich nämlich nicht bloß die Theologen dieses Jahrhunderts gehört und gelesen habe, sondern durch so viele Predigten und Widerlegungsschriften in Angst versetzt und veranlaßt wurde, auch das Altertum zu hören und dessen Bücher zu lesen, beginne ich zu fragen, ob die neue Kirche mit der alten übereinstimme." [3]

---

[1] Puller, The primitive Saints and the See of Rome[3], 1900, 427 ff. Werner, Geschichte der apol. Literatur II 285 ff.

[2] Döllinger, Kirche und Kirchen 435 f. Harnack (Reden und Aufsätze I 287) sagt: „Bis zum 18. Jahrhundert begründete man die Religion aus der Überlieferung; im 18. Jahrhundert aus der Vernunft, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus der Spekulation. Die Geschichte spielte hier überall letztlich nur die Rolle der Magd, denn immer kannte man höhere Instanzen."

[3] Opp. ed. Frisch VIII 794 864. Schuster, Kepler 177 187.

51. Die wenigen apokryph und sagenhaft lautenden Erzählungen bei einzelnen Vätern[1] sowie die ziemlich weit verbreitete Hoffnung auf die baldige Parusie im Altertum sind kein Beweis gegen die Tradition, sondern mahnen nur zur Vorsicht bei der Benutzung der Tradition in dogmatischen Dingen. Wie vorhin die Personen unterschieden wurden, so sind hier die Sachen zu unterscheiden. Was Papias und apokryphe Schriften über das Ende des Judas berichten, was Irenäus auf Grund der Tradition von den Weinstöcken und andern Kulturpflanzen im tausendjährigen Reiche erzählt, was in apokryphen Akten über die Apostel ausgesagt wird, dies sind Überlieferungen, die zum Teil den Stempel der Erfindung an sich tragen, jedenfalls aber Glauben und Sitten nicht berühren. Selbst der Glaube an das tausendjährige Reich, gegen welchen noch Dionysius von Alexandrien auftreten mußte, kann, abgesehen davon, daß er nie universell war und bald bekämpft wurde, nicht gegen die Bedeutung der Tradition verwertet werden, denn es handelte sich dabei auf Grund der Schrift nur um eine Meinung über die Nähe der Parusie und die Beschaffenheit des in der Apokalypse angedeuteten Reiches. Über jene haben der Herr und die Apostel keinen sichern Aufschluß gegeben, über diese hat die spätere Patristik das Urteil gefällt, indem sie den sinnlichen Ausdruck geistig erklärte. Der Glaube hat hierüber aus begreiflichen Gründen im Interesse des sittlichen Heiles der Christen keine nähere Bestimmung gegeben. In all diesen Dingen hat die Exegese und die historische Kritik einen weiten Spielraum, aber trotzdem wird noch eine große Anzahl von Überlieferungen übrig bleiben, in welchen die Väter, die Liturgien und die archäologischen Forschungen für das hohe Altertum und die Allgemeinheit des katholischen Glaubens ein gewichtiges Zeugnis in die Wagschale legen. Auch die deutschen Reformatoren haben in Verfassung, Gottesdienst und Sitte manches beibehalten, was sich nicht unmittelbar als notwendig aus der Schrift beweisen ließ[2].

52. Diese Regeln für die Verwendung der Tradition führen uns wieder auf das zurück, was wir eingangs gesagt haben. Den übernatürlichen Glauben können alle geschichtlichen Nachweise nicht bewirken oder erzwingen. Dazu sind die innere Gnade und die äußere Autorität der Kirche notwendig. Die göttliche Liebe und Weisheit nimmt die menschlichen Kräfte in Anspruch, um den Menschen freiwillig für das übernatürliche Glaubensleben zu gewinnen und zu befähigen. Es ist deshalb zwar formell wohl ein Fortschritt bis zum Tridentinum, welches die Gleich-

[1] Chemnitz, Exam. 1, 2, Sectio 8.

[2] Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 1892, 257 f.

berechtigung beider Glaubensquellen aussprach, und von diesem bis zum Vatikanum, welches das Lehramt der Kirche als den entscheidenden Faktor darstellt, anzuerkennen, aber es ist nirgends eine prinzipielle Veränderung oder Umwandlung nachzuweisen.

Das Vatikanum hat nicht nur das Dekret des Tridentinums, daß „die übernatürliche Offenbarung enthalten ist in den geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Traditionen, welche von den Aposteln aus dem Munde Christi vernommen oder von den Aposteln selbst unter Eingebung des Heiligen Geistes von Hand zu Hand überliefert bis auf uns gekommen sind", aufgenommen und die negativ gehaltene Verordnung über die Erklärung der Heiligen Schrift nach dem Sinne der Kirche positiv ergänzt, sondern anläßlich der näheren Bestimmung der Unfehlbarkeit des Papstes erklärt es sich auch über die Art und Weise, in welcher der Inhalt dieser übernatürlichen Offenbarung erhoben wird. Es bemerkt, daß die römischen Päpste auf verschiedene Weise unter Anwendung der nötigen Hilfsmittel „das festzuhalten bestimmt haben, was sie unter Gottes Beistand als den heiligen Schriften und apostolischen Überlieferungen für entsprechend gehalten haben. Denn nicht ist den Nachfolgern des Petrus der Heilige Geist versprochen worden, daß sie durch die Offenbarung desselben eine neue Lehre kundtun, sondern daß sie unter seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung oder das Depositum des Glaubens heilig bewahren und getreu auslegen." „Die apostolische Lehre derselben haben alle ehrwürdigen Väter umfaßt und alle rechtgläubigen Lehrer verehrt und befolgt." [1]

Es ist also noch nicht an dem, daß „für die katholische Glaubenslehre jedes Recht und Interesse historischer Forschung aufgehoben" und eine kluge „Kühnheit der Verzweiflung an dem erwünschten, vormals vermeinten Ergebnis solcher Forschung" Platz gegriffen hätte [2]. Es konnten die pseudoisidorischen Dekretalen lange Zeit in gutem Glauben als Beweise der Traditionen angerufen werden, aber dogmatisch haben sie doch bloß dazu beigetragen, dem bereits vorhandenen Glauben ein älteres formelles Dokument für die äußerliche Beglaubigung zur Seite zu stellen. Der Glaube selbst beruht nicht auf einem solchen Dokument, und der Traditionsbeweis hat dasselbe nicht nötig. Auch die „vornehmlich auf Tradition gestellten Satzungen: Siebenzahl der Sakramente, Ablaß, Fegfeuer, Priesterzölibat,

---

[1] Const. dogm. de fide cath. 2. De eccl. 4. Coll. Lacensis VII 87 1736 f. Leo XIII., Providentissimus, 1893. Dörholt, Das Taufsymbolum der alten Kirche I (1898) 96. Heinrich, Dogmatik VII 436. Schell, Dogmatik I 30 ff.

[2] Hase, Polemik 75. Chemnitz, Exam. 1, 2 8 10.

Ohrenbeicht, Kelchentziehung", sind freilich nicht von alters her und allerorten anerkannt gewesen, wenn man dies im vollen Sinne des Kanons des Vinzentius nimmt und nur formelle Zeugnisse gelten läßt; aber dies will der Traditionsbeweis auch nicht leisten. Es genügt, wenn er nach dem Ausspruche des hl. Augustinus die Übung oder den Glauben bis in unvordenkliche Zeiten hinauf verfolgt und die Unmöglichkeit eines gegenteiligen historischen Beweises dartut. Wenn die unbefleckte Empfängnis der seligsten Jungfrau jahrhundertelang bestritten wurde, so geschah dies doch, weil sie im größeren Teil der Kirche geglaubt und verehrt wurde. Daraus folgt allerdings, daß es nicht immer so leicht ist, den Schrift- und Traditionsbeweis zu führen, aber nicht, daß die Lehre keinen Halt im Altertum hatte. Die Kirche hat mit einer Definition so lange gewartet, bis sich die Wogen gelegt hatten und die Überzeugung allgemein geworden war, daß diese Lehre eine Konsequenz der Stellung sei, welche schon das Altertum Maria im Werke der Erlösung angewiesen hatte. Auch die Protestanten gründen ja ihren Glauben nicht auf die Geschichte, und heutzutage auch nicht mehr auf den Buchstaben der Schrift.

Wie wünschenswert immer auch für den Katholiken vom Standpunkte der Apologetik aus die wissenschaftliche Begründung des Glaubensinhaltes sein mag, bei der Gefahr der Mißdeutung von Schrift und Tradition muß das letzte und entscheidende Wort doch der Kirche vorbehalten werden. „Es ist alles das mit göttlichem und katholischem Glauben zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche, sei es durch ein feierliches Urteil oder durch das gewöhnliche und allgemeine Lehramt, als göttlich Geoffenbartes zum Glauben vorgestellt wird."[1] „Indem wir nun von Überlieferung sprechen", bemerkte Goethe, „sind wir unmittelbar aufgefordert, zugleich von Autorität zu reden; denn, genau betrachtet, so ist jede Autorität eine Art Überlieferung."[2] Die profane Geschichte muß den Berichterstattern glauben, die heilige Geschichte ist aber nicht bloß auf die Urkunden gegründet, sondern auch auf das lebendige Wort. Die Kirche, welche Schrift und Tradition bewahrt hat, wird auch die sicherste Bürgschaft und die beste Erklärung geben können. Gott hat durch Christus und die Apostel zu den Menschen geredet; er bedient sich auch der Kirche, um deren mündliches und geschriebenes Wort zu vermitteln, sei es durch feierliche Entscheidung,

---

[1] Vatic., De fide cath. 3.

[2] Zur Farbenlehre 2: Werke XXXV 47. Scheeben, Dogmatik I 322 ff. Möhler, Symbolik 368.

sei es durch das allgemeine Lehramt, d. h. den Unterricht und das ganze kirchliche Leben. Doch stempelt erst die feierliche Entscheidung eine Lehre zum strengen Glaubensartikel und ihr Gegenteil zur Häresie[1].

§ 12.

Der Primat des hl. Petrus.

Das sichtbare Einheitsprinzip der Kirche. — Berufung des Petrus. — Petrus im Apostelkollegium. — Während der Leidensgeschichte. — Nach der Auferstehung. — In den einzelnen Evangelien. — Die Verheißung des Herrn bei Matthäus. — Grammatisch-historische Erklärung. — Die Schmalkaldischen Artikel. — Die Kirche. — Bedeutung des Primats für die ganze apostolische Tätigkeit des hl. Petrus. Die Pforten der Hölle. — Die Väter über die Stelle. — Das Verhältnis dieses Fundamentes zu dem Fundamente Christi. — Der Apostel. — Die Schlüssel des Himmelreiches. — Die Binde- und Lösegewalt. — Die Sündennachlassung. — Dreifacher Schlüssel. Verhältnis zu der Lösegewalt der andern Apostel. — Die Übertragung des Hirtenamtes. — Die Liebe des Petrus. — Der Primat. — Die Väter finden hierin den Primat des Petrus. — Die Anwendung der Worte auf die ganze Kirche. — Nicht bloß ein Ehrenprimat. — Die Gleichstellung des Petrus und Paulus. — Petrus nach der Himmelfahrt. — In den Briefen des hl. Paulus. — Die Begegnung zu Antiochien. — Das Vatikanum.

I. Die Verheißung des Primats.

1. Die Merkmale und Eigenschaften der Kirche haben uns wiederholt zu dem sichtbaren Einheitsprinzip der katholischen Kirche hingeführt. Denn die Apostolizität ist ja in letzter Instanz schon von Irenäus und Tertullian auf die römische Kirche begründet worden, die Einheit und Katholizität hat Cyprian in Petrus dem ersten der Apostel gesichert gesehen, die Unfehlbarkeit fordert eine einheitliche Organisation mit einem Haupte an der Spitze. Ist Christus das unsichtbare Haupt der Kirche, so muß er ihr als einer sichtbaren Gemeinschaft, als dem sichtbaren Leibe auch ein sichtbares Oberhaupt gesetzt haben. Hat Christus die Einheit zwischen Kirche und Herde nachdrücklich gefordert, so muß er auch für die Einheit im Hirtenamte gesorgt haben.

Möhler bemerkt in seiner ältesten Schrift, welche noch vielfach das Ringen des jungen Gelehrten um einen festen Standpunkt für die geschicht-

[1] Vacant, Le magistère ordinaire de l'église et ses organes, 1887; Études théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican II (1895) 89 ff. Blondel, Histoire et dogme, 1904, 17 ff. Bellamy, La théol. cath. au XIX[e] siècle, 1904, 233 ff. Pesch, Theol. Zeitfragen I (1900) 53.

liche Betrachtung erkennen läßt: „Ob der Primat in der Kirche zur Eigentümlichkeit der katholischen Kirche gehöre, war mir sehr lange zweifelhaft; ja ich war entschieden, es zu verneinen, denn die organische Verbindung aller Teile zu einem Ganzen, welche die Idee der katholischen Kirche schlechthin erheischt und sie selbst ist, schien durch die Einheit des Episkopats ... völlig erreicht; auf der andern Seite ist es augenfällig, daß die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte sehr karg ist an Stoff, der allen Zweifel geradezu unmöglich macht. Allein eine freiere, tiefere Betrachtung des biblischen Petrus und der Geschichte, ein lebendiges Eindringen in den Organismus der Kirche erzeugte mir mit Notwendigkeit seine Idee."[1]

2. Wir erfahren aus der Heiligen Schrift, daß der Herr einem aus den Zwölfen eine bevorzugte Stellung einräumte und eine höhere Gewalt verlieh. Dieser eine war der hl. Petrus. Zum erstenmal begegnen wir ihm unter den Jüngern des Täufers. Nachdem Andreas mit Johannes den Herrn, auf welchen Johannes der Täufer seine Jünger hingewiesen hatte, kennen gelernt, da sprach er zu seinem Bruder Simon: „Wir haben den Messias gefunden, was verdolmetscht Christus heißt." Andreas führte seinen Bruder alsbald zu Jesus. Als Jesus ihn angesehen hatte, sprach er zu ihm: „Du bist Simon, der Sohn des Jonas, du sollst Kephas heißen, was übersetzt Petrus heißt" (Jo 1, 42 43). Ob man hier das Futurum als solches nehme oder nach hebräischem Sprachgeiste als kategorische Aussage erkläre, jedenfalls entspricht es ganz dem Bilde, welches uns Johannes von der Person Jesu gezeichnet hat. Jesus gibt gleich bei der ersten Begegnung mit Simon demselben den Namen, welcher seiner späteren Stellung entsprach, weil er, seinen Charakter durchschauend, das Werkzeug für seine Kirche in ihm erkannte.

Die vorläufige Begegnung wurde bei der Berufung zum Apostolat der Grund für das bleibende Verhältnis des Jüngers zu Jesus. Nachdem Jesus nach Galiläa zurückgekehrt war, traf er, am See Genesareth dahinwandelnd, das Brüderpaar, Simon, der genannt wird Petrus, und Andreas, seinen Bruder, als sie die Netze in den See auswarfen, denn sie waren Fischer. „Und Jesus sprach zu ihnen: ‚Kommet mir nach, und ich werde euch zu Menschenfischern machen.' Sie aber verließen sogleich ihre Netze und folgten ihm nach."[2] In besonders ausführlicher und charakteristischer Weise erzählt Lukas den Vorgang. Jesus lehrte am Ufer des Sees, stieg in eines der beiden am Ufer befindlichen Schifflein, welches

---

[1] Möhler, Einheit in der Kirche, 1825, 260 f.

[2] Mt 4, 18 19. Mk 1, 16 17. Lk 5, 1 ff. Vgl. Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas, 1883, 194 ff.

dem Petrus gehörte, und forderte ihn auf, ein wenig vom Lande wegzufahren. „Als er zu reden aufgehört hatte, sprach Jesus zu Petrus: ‚Fahret hinaus in die Höhe und werfet eure Netze zum Fange aus.‘ Und Simon antwortete: ‚Meister, die ganze Nacht haben wir gearbeitet und nichts gefangen, aber auf dein Wort will ich die Netze auswerfen.‘ Als dann Petrus die Menge der gefangenen Fische sah, fiel er Jesu vor die Knie und sprach: ‚Gehe hinweg von mir, Herr, denn ich bin ein sündiger Mensch.‘ Jesus aber sagte zu Simon: ‚Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschen fangen.‘ Und sie brachten die Schiffe ans Land, verließen alles und folgten ihm nach."

Der Grund, warum Lukas diese ausführlichere Erzählung aufgenommen hat, ist in dem Verhalten des Petrus nach dem Fischfang zu suchen. Es paßt dies ganz zu dem Charakter des Lukasevangeliums. Dazu kommt die Verehrung desselben für die Person des Petrus. Dieser spielt ja ebenso im ersten Teile der Apostelgeschichte die Hauptrolle und gilt in den paulinischen Briefen als das anerkannte Haupt der Apostel. Indem Lukas den Petrus hier als den vom Herrn bevorzugten Jünger, welchem die drei andern gleichsam untergeordnet sind, darstellt, zeigt er zugleich, welche Bedeutung diese Berufung für die Stellung des Petrus im Apostelkollegium hatte. Daher ist diese Erzählung in der späteren Zeit nicht selten symbolisch gedeutet worden. Denn in dem Schiffe, in welchem Petrus war, wurde das Netz zum reichen Fischfange ausgeworfen. Fast wäre es zerrissen worden, aber die Genossen kamen zu Hilfe und füllten die Schiffe. Petrus hat also in dem Schiffe, welches die Kirche ist, den Primat und die Prärogative. Er muß das Netz zuerst auswerfen, ihm gelten vor allen die Worte: „Du wirst ein Menschenfischer sein." Die andern sind seine Gehilfen und erfüllen in Verbindung mit ihm das Reich Gottes mit zahlreichen Bekennern des Namens Christi. Die Kirche Christi ist die Kirche Petri; das Schiff, in welchem sich Petrus befindet, ist die Arche Noas, durch welche die Gläubigen gerettet werden[1].

3. Verfolgen wir nun die Stellung, welche Petrus im Apostelkollegium eingenommen hat, so finden wir, daß er zu den wenigen Bevorzugten gehörte und unter diesen der erste war. Jesus kehrt nach dem ersten Auftreten in der Synagoge zu Kapharnaum im Hause des Petrus ein

---

[1] Arnob., In Ps. 106. Maxim. Tur., Sermo 114. Umgekehrt wollen moderne Kritiker die „Petruslegenden" in das erste und dritte Evangelium in nachapostolischer Zeit (70—170) aufnehmen lassen, um Petrus, welcher den Herrn verleugnet hatte, wieder zu Ehren zu bringen und die Kirche mythisch zu verklären! Soltau, Hat Jesus Wunder getan? 1903, 39. Loisy, Autour d'un petit livre, 1904, 175.

(Mt 8, 14) und heilt dessen kranke Schwiegermutter vom Fieber. Als Jesus weggegangen war, suchten ihn „Simon und die bei ihm waren" (Mk 1, 36) auf. Im Apostelverzeichnisse[1] steht er nicht bloß stets an der Spitze, sondern er wird auch ausdrücklich als der erste bezeichnet (Mt 10, 2). Von den Synoptikern wird noch besonders der Name Petrus hervorgehoben, ja Markus bemerkt mit Durchbrechung der Konstruktion: „Und er gab dem Simon den Namen Petrus." Petrus ist mit Jakobus und Johannes der Begleiter und wohl auch Zeuge bei der Auferweckung der Tochter des Jairus (Mk 5, 37 43). Als der Herr über den See wandelte und zu den Jüngern kam, war es wieder Petrus, welcher von dem Schiffe in das Wasser hinausstieg, um dem Herrn entgegenzugehen (Mt 14, 28 ff). Petrus verlangt die Erklärung des Gleichnisses von der äußeren und inneren Unreinheit (Mt 15, 15).

Nach jener großen Rede in der Synagoge zu Kapharnaum trennten sich viele der Jünger von Jesus, weil sie seine Rede hart fanden. „Jesus sagt nun zu den Zwölfen: ‚Wollet auch ihr weggehen?' Simon Petrus antwortete ihm: ‚Herr, wo sollen wir hingehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist'" (Jo 6, 67 ff). Dies hängt mit dem Bekenntnisse eng zusammen, welches Petrus auf dem Wege nach Cäsarea Philippi dem Herrn auf die Frage, für wen ihn die Jünger halten, ablegte: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt 16, 16). Man muß sich alle Umstände vergegenwärtigen, um die Bedeutung dieses offenen und unzweideutigen Bekenntnisses würdigen zu können. Wohl hatten die Apostel die Wunder Jesu geschaut, seine erhabene Lehre gehört, aber welcher Berg von Vorurteilen mußte nicht abgetragen werden, bis sie in dem unter einfacher menschlicher Hülle erschienenen Meister den in glänzenden Bildern von den Propheten vorausverkündigten Messias der Juden erkannten! bis sie den Glauben an den wahrhaftigen Sohn Gottes mit dem Glauben an den einen Gott, an Jahwe, zu vereinigen wußten! Das feindselige Verhalten der jüdischen Behörden und Gelehrten war nicht geeignet, die Entwicklung dieses Glaubens zu befördern.

Zwar hatten die Apostel schon einmal, von dem Erstaunen über die wunderbare Erscheinung des Herrn hingerissen, sich vor ihrem Meister mit dem Bekenntnisse niedergeworfen: „Wahrhaftig, du bist der Sohn Gottes!" (Mt 14, 33.) Aber jetzt galt es, mit ruhiger Überlegung das für die Zukunft entscheidende Bekenntnis abzulegen. Und Petrus, der Mund der Apostel, wie ihn Chrysostomus nennt, hat die Tat voll-

[1] Mt 10, 2. Mk 3, 17 18. Lk 6, 14 15. Apg 1, 13.

bracht. Petrus hat den Glauben der Apostel entschieden, indem er denselben genau formulierte, die volle und bleibende Hingabe an den Messias und Gottessohn besiegelte. Jesus selbst anerkannte die Wichtigkeit des Augenblickes, die hervorragende Bedeutung dieser Tat des ersten Apostels. Denn er verweist auf die göttliche Offenbarung, welche allein die Quelle eines solchen Glaubens sein konnte, eines Glaubens, der von den menschlichen, natürlichen Motiven so weit entfernt war. „Selig bist du, Sohn des Jona", erwiderte er ihm, „denn Fleisch und Blut haben es dir nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist." Daraus geht zugleich hervor, daß, wenn auch Petrus im Namen aller redete, wie die Väter allgemein annahmen, er doch *seinen* Glauben bekannte[1].

Als der Herr kurz darauf den Jüngern zum erstenmal sein bevorstehendes *Leiden* voraussagte, da „nahm ihn Petrus beiseite und fing an, ihn zu schelten: ‚Das verhüte Gott, Herr, das soll dir nicht widerfahren'" (Mt 16, 22). Der Herr wies ihn zurecht, indem er sagte: „Gehe hinter mich, Satan; du bist mir ein Ärgernis, denn du denkst nicht, was Gottes, sondern was der Menschen ist." Selbst die scharfe Zurechtweisung läßt die hervorragende Stellung des Petrus erkennen. Jedenfalls bildet sie kein Hindernis gegen die Ausdehnung der Verheißung in Vers 18 auf die Nachfolger. Denn diese persönliche Bemerkung wird in keiner Weise auf die Umgebung des Petrus oder auf die Kirche bezogen. Wie die falschen Messiashoffnungen die Verbote erklären[2], so ist es wahrscheinlich, daß die scharfe Form der Zurückweisung aus dem Seelenleben des Herrn zu erklären ist. In den Worten des Petrus sieht Jesus einen Versuch des Herrschers dieser Welt, das Werk der Erlösung zu verhindern.

Bei der *Verklärung* auf dem Berge ist Petrus wieder der erste der Bevorzugten (Mt 17, 1). Rasch entschlossen, will er auf dem Berge drei Hütten bauen. Als Jesus mit den Jüngern wieder nach *Kapharnaum* hineinging, traten die Steuereinnehmer zu Petrus hin, um ihn zu fragen, ob sein Herr die Doppeldrachme bezahle (V. 24). Schnell bejaht Petrus

---

[1] Vgl. *Hil.*, In Matth. 14, 17; De trin. 6, 37. *Cyr. Hier.*, Cat. 11, 3. *Optat.*, De schism. 7, 3. *Bonav.*, Expos. in Luc. 9, 20. *Langen*, Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und der patristischen Exegese, 1871, 38 ff; im Verhältnis zur exegetischen Überlieferung vom 7. bis zum 13. Jahrhundert, 1872, 99.

[2] *Sanday* (The Journal of Theol. Studies 1904, 321 ff) gegen *Wrede* (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1902), welcher die Offenbarung der Messianität erst nach der Auferstehung erfolgen läßt. Mit Sanday stimmt überein *Bensow* (Die Lehre von der Kenose, 1903, 302).

die Frage. Der Herr belehrt ihn, daß er und die Seinigen eigentlich von dieser Steuer frei wären; um aber kein Ärgernis zu geben, befiehlt er ihm, seine Angel in das Meer zu werfen und dem ersten Fische, den er fangen werde, den Stater zu entnehmen. Nachdem Jesus über die Zurechtweisung gehandelt hatte, trat Petrus zu ihm hin und fragte ihn, wie oft man dem fehlenden Bruder verzeihen soll (Mt 18, 21). Ebenso ergreift Petrus wieder nach der Begegnung mit dem reichen Jünglinge das Wort, um den Herrn zu fragen: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir gefolgt; was wird uns also sein?“ (19, 27.)

4. In der Leidensgeschichte spielt Petrus gleichfalls die Hauptrolle. Er macht angesichts des verdorrten Feigenbaumes Jesus auf die Wirkung seines Wortes aufmerksam (Mk 11, 21) und fragt mit Jakobus, Johannes und Andreas auf dem Ölberge nach dem Schicksale des Tempels (Mt 13, 3). Bei der Fußwaschung will Petrus zuerst die demütige Handlung nicht an sich vollziehen lassen (Jo 13, 6). Wie er aber hört, daß er sonst keinen Teil an Jesus habe, spricht er: „Nicht allein die Füße, sondern auch Hände und Haupt.“ Beim Mahle selbst liegt zwar der Lieblingsjünger an der Brust des Herrn, aber der in der Nähe befindliche schnelle und energische Petrus winkt ihm alsbald, daß er den Herrn frage, wen er unter dem angedeuteten Verräter meine (V. 24). In den Abschiedsreden fragt Petrus wenigstens zuerst (V. 36), wo Jesus hingehe. Die Voraussage des Ärgernisses ruft unmittelbar die Widerrede des Petrus hervor: „Und wenn alle sich an dir ärgern, ich werde mich niemals ärgern“ (Mt 26, 33). Selbst nachdem ihm der Herr die dreimalige Verleugnung vorausgesagt hatte, beteuerte Petrus noch: „Und wenn ich mit dir sterben müßte, so werde ich dich nicht verleugnen.“ Jesus aber fügt lindernd hinzu: „Simon, Simon, siehe, der Satan hat euch verlangt, um (euch) zu sieben wie den Weizen; ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe; und du, wenn du bekehrt sein wirst, bestärke deine Brüder“ (Lk 22, 31 32). Den Petrus mit den beiden Söhnen des Zebedäus nimmt der Herr in Gethsemani mit sich (Mt 26, 27), um vor diesen vertrauten Jüngern den ganzen Schmerz seiner bis zum Tode betrübten Seele auszuschütten. Den Petrus redet er nach der Rückkehr vom Gebete mahnend und strafend an. Petrus zieht für seinen Meister das Schwert (Jo 18, 10).

Petrus folgt dem Herrn von ferne (Lk 22, 54) und mit ihm ein anderer Jünger (Jo 18, 15). Er geht in den Vorhof hinein. Aber hier verläßt ihn der Mut. Dreimal verleugnet er seinen Herrn! Der Hahn kräht, während Petrus noch redet. Jesus wendet sich um und schaut den Petrus an. Und Petrus erinnert sich des Wortes des Herrn,

geht hinaus und weint bitterlich (Lk 22, 61 62). Selbst darin ist Petrus in den Evangelien bevorzugt, daß nur von ihm die Fehler und Demütigungen berichtet werden. Alle vier Evangelisten erzählen die Verleugnung ausführlich. Dieser Fall soll den Gläubigen zeigen, daß auch der stärkste Glaube und die tiefste Liebe der Gefahr des Falles ausgesetzt sind. Es ist ein tiefer Fall, aber das Herz ist weniger daran beteiligt als der Mund. Der Glaube ging nicht verloren, als der Mund den Herrn und Meister verleugnete[1].

5. Der Auferstandene vergißt den ersten der Jünger nicht. Er läßt den Frauen durch den Engel am Grabe sagen: „Gehet hin und saget seinen Jüngern und dem Petrus, daß er euch nach Galiläa vorangehe" (Mk 16, 7). Die Frauen eilen zu Simon Petrus und dem andern Jünger, um die Botschaft vom leeren Grabe zu überbringen. Petrus und der andere Jünger gehen hinaus zum Grabe. Zwar eilt Johannes voraus, aber Petrus tritt zuerst in die Gruft hinein (Jo 20, 2 ff). Der Auferstandene selbst aber erschien dem Petrus (Lk 24, 34) zuerst (1 Kor 15, 5). Im Anhange des Johannesevangeliums wird erzählt, Jesus sei seinen Jüngern am See Genesareth erschienen (Jo 21, 1 ff). Unter den namentlich Genannten steht Simon Petrus obenan. Er macht auch den Vorschlag, auf den Fischfang auszugehen. Johannes erkennt nun den Herrn zuerst, tut aber seine Entdeckung alsbald dem Petrus kund. „Simon Petrus nun, als er gehört hatte, daß es der Herr sei, umgürtete sich mit dem Rock, denn er war nackt, und warf sich in den See." Und als die Jünger mit dem Herrn frühstückten, stellte Jesus dreimal die Frage an Petrus: „Simon, Sohn des Jonas, liebst du mich?" Darauf sagt er ihm voraus, welchen Todes er sterben werde.

„Der, welcher zuerst gewürdigt worden ist, diesen zu sehen, bedurfte eines großen Glaubens, daß er nicht durch das Auffallende der Erscheinung in Verwirrung geriet. Deshalb erscheint er dem Petrus zuerst. Denn es war billig, daß derjenige, welcher zuerst seine Gottheit bekannt hatte, als der erste gewürdigt wurde, die Auferstehung zu sehen. Aber nicht aus diesem Grunde allein erscheint er ihm zuerst, sondern weil derselbe ihn verleugnet hatte, so wollte er ihn auch besonders trösten und ihm zeigen, daß er nicht verworfen worden sei. Vor den andern würdigte er denselben dieser Erscheinung, und ihm zuerst händigte er die Schafe ein."[2] Auch dadurch zeichnete der Auferstandene den Petrus noch aus, daß er keinem andern als ihm das Martyrium voraussagte.

[1] Aug., De mend. 6. Prud., Cath. 1, 57 f.
[2] Chrys., In 1 Cor. hom. 38, 4.

Selbst im Tode sollte Petrus, welcher seinem Meister auf Erden gleichsam wie der Schatten dem Körper stets gefolgt war, demselben ähnlich werden. Es krönt das schöne Charakterbild des Apostelfürsten, wenn auf der letzten Seite der Evangelien sein Kreuzestod verkündigt wird. Und es entspricht diesem Bilde von Mut und Demut durchaus, daß Petrus, einer alten Überlieferung zufolge, mit dem Haupte nach unten gekreuzigt werden sollte.

6. Es wäre nicht schwer, in den einzelnen Evangelien eine eigentümliche Berücksichtigung des Petrus nachzuweisen. Das zweite Evangelium gilt schon den Alten als das Evangelium des Petrus, das erste hebt seine Stellung zu Christus und der Kirche hervor, das dritte läßt uns die menschliche Schwachheit des mutigen Apostels als Bild der allgemeinen Sündhaftigkeit und Ohnmacht des Menschen ohne die Gnade erkennen, das vierte zeigt ihn als den Führer der treuen Jünger, den demütigen und feurigen Apostel. Nichtsdestoweniger ist es dasselbe scharf gezeichnete Charakterbild, dem wir bei allen vier Evangelisten begegnen. Petrus ist mutig, rasch entschlossen, zu allem, auch zum schwersten, bereit. Von inniger Liebe gegen seinen Meister erfüllt, kann ihn nichts von demselben trennen, selbst nicht der Tod. Von unbegrenztem Vertrauen auf die Allmacht des Gottessohnes getragen, stürzt er sich kühn in die Wellen, um ihm schnellstens zu begegnen. Von felsenfestem Glauben an den verheißenen Messias und den vom Vater gesandten Sohn beseelt, bekennt er frei und unumwunden, was sein Inneres erfüllte. Freilich überschätzt Petrus bei alledem ebenso seinen Mut wie seine Kraft. Die Hindernisse machen ihn rasch kleinmütig, der Widerspruch und die Gefahr schrecken ihn zurück. Es versagt ihm die Kraft, seine Versprechen bis zum äußersten festzuhalten und durchzuführen. Der Bogen war zu stark gespannt, er mußte brechen. Das Wagnis überstieg die Kräfte des mutigen Jüngers. Aber kaum aus dem Falle erwacht, sühnte er auch schon die Sünde durch eine bitterliche Reue. Er hatte die Ermahnung des Herrn: „Betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet", zu beherzigen gelernt. Nun ist er wieder der alte, von felsenfestem Glauben erfüllte, von glühender Liebe durchdrungene, mutige Apostelfürst!

Keiner unter den Aposteln erscheint trotz der Schwächen so geeignet zur Ausführung des großen Werkes, welches Jesus den Aposteln auftragen mußte. Der Leser wird förmlich begeistert, wenn er den Spuren des feurigen Petrus in den Evangelien folgt, wird von dem Mut und Enthusiasmus des Apostelfürsten fortgerissen. Er wird auch von tiefem Mitleiden erregt, wenn er wahrnimmt, daß auch diese feste Eiche sich vor dem Sturme der Versuchung beugte, kann aber nicht glauben, daß sie vom Sturme geknickt, vernichtet werde. Mit Freuden hört er die trostreiche

Voraussage der Bekehrung, mit Genugtuung sieht er den mutigen Apostel nach der Auferstehung wieder an der Spitze der Apostel. Aus diesem steinernen Manne, der des Lebens Stürme bereits kennen gelernt hat, mußte also der Herr wohl das Werkzeug bereiten können, dessen er nach seinem Weggange bedurfte! Als Felsenmann hat er den Petrus schon bei der ersten Begegnung bezeichnet.

7. Wir haben bereits das Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea erwähnt. Alle drei Synoptiker berichten dasselbe, am ausführlichsten Matthäus. Dieser zeichnet sich auch noch dadurch aus, daß er eine dem auf der Offenbarung des Vaters beruhenden Bekenntnisse entsprechende feierliche Verheißung des Sohnes beifügt: „Und ich (meinerseits) sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches übergeben, und was du auf Erden binden wirst, das soll im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das soll im Himmel gelöst sein."

Diese wichtige Stelle ist kritisch so unanfechtbar als irgend eine Stelle des ersten Evangeliums. Denn dieses ist für Judenchristen zu dem Zwecke geschrieben, Jesus als den Messias und Gottessohn, sein Reich als das messianische Reich aus den prophetischen Weissagungen zu erweisen. Deshalb hatte Matthäus besondern Grund, die Gesetzgebung und Organisation des messianischen Reiches im Unterschiede von der alten Synagoge darzustellen. Dem Dekalog steht die Bergpredigt gegenüber, den Propheten und Priestern die Apostel, der Synagoge die Kirche. Nichts berechtigt zu der Annahme, diese Zeichnung der Kirche mit Petrus als ein Bild der späteren Zeit zu betrachten[1] oder gar aus diesem Grunde das „katholische"

---

[1] Weisse, Volkmar, Holtzmann, Wittichen, Hase, Harnack, Resch, Loisy u. a. Schläger, Die Abhängigkeit des Matthäusevangeliums vom Lukasevangelium: Stud. u. Krit. 1896, 83 ff. Harnack, Chronologie I 700. Grill, Der Primat des Petrus, 1904, 18 ff. Vgl. dagegen Thoma, Die Petrusbenennung: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1875, 215. Hilgenfeld ebd. 1877, 267. Gegen Resch: Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Gebhardt und Harnack, 1894, 167 ff 441) s. Stimmen aus Maria-Laach XLVIII (1895) 129 ff 288 ff, wo für die Bekanntschaft des Textes im 2. Jahrhundert hingewiesen wird auf: Iust., Dial. 100 106; Clem., Hom. 17, 19; Ep. Clem. ad Iac. 1; Iren., Adv. haer. 3, 24, 2; Past. Herm. vgl. oben S. 186. Grill (a. a. O. 69 ff) zitiert für Mt 16, 18 f Tert., De pud. 1, 13 21; De mon. 8; In scorp. 10, und schließt daraus, daß die Interpolation in Rom unter Viktor um 190 gemacht worden sei, erklärt aber nicht, wie Tertullian, der sehr schriftkundig war, sie aufnahm und beibehielt.

Matthäusevangelium an den Schluß der synoptischen Evangelienbildung zu stellen[1]. Das Christentum ist aus dem Judentume hervorgegangen. Jesus mußte sich mit den Juden auseinandersetzen, seinem Werke entsprechend den Weissagungen eine neue Organisation geben. Das Matthäusevangelium nimmt im Altertume historisch stets den ersten Platz ein. Wäre wirklich in den „späteren Darstellungen Petrus in immer ausgedehnterem Maße als Typus der Gemeinde oder doch der Apostel" geschildert worden[2], so würde dieser Einwand auch die moderne kritische Auffassung der Komposition der synoptischen Evangelien treffen. Denn „dieses ist besonders in Darstellungen der Reden Jesu der Fall, läßt sich am ersten und dritten Evangelium erkennen". Nun gelten aber gerade die Reden, die Herrnsprüche als die ältesten Bestandteile des Matthäusevangeliums. Deshalb sind wir berechtigt, auch diese „durch ihre erkennbare Abstammung aus der apostolischen aramäischen Grundlage des Matthäusevangeliums (Weiß) und durch ihre innere Wahrscheinlichkeit (Keim) gegen den . . . Vorwurf der Ungeschichtlichkeit sicher geschützte" Aussprüche als wirkliche Herrnsprüche für uns in Anspruch zu nehmen, zumal da selbst kritischerseits zugegeben werden muß, daß hierin keineswegs das Werk einer Absicht, Petrus oder seine Richtung zu verherrlichen, zu suchen sei, sondern einfach die weitere Ausmalung des historischen, auch in den älteren Berichten zu erkennenden Verhältnisses[3]. Die Reden im Matthäusevangelium beziehen sich durchgehends in einer einfachen, schlichten Gestalt auf die Belehrung der ersten Gemeinde: die Lehren von der Gerechtigkeit, dem Jüngerberufe, dem Reiche Gottes, den Pflichten der Gemeinschaft, dem falschen Wege der Juden und Pharisäer, der Zukunft des Gottesreiches.

Warum haben aber die späteren Evangelisten diese wichtige Verheißung ausgelassen?[4] Dies wird man nach den Grundsätzen der modernen Historiographie allerdings weniger begreifen als nach denen der alten. Aus demselben Grunde geschah es, der ihnen überhaupt hinsichtlich der Organisation der neuen religiösen Gemeinschaft Vorsicht auferlegte. In dem heidnischen Weltreiche war es noch nicht angezeigt, die christliche Kirche als eine wohlorganisierte Gemeinschaft erscheinen zu lassen. Im mündlichen Vortrage vor den Gläubigen konnte man gewiß von der Erwähnung dieser Stellung des Petrus nicht Umgang nehmen, wenn auch Petrus selbst aus

---

[1] Pfleiderer, Das Urchristentum 541 f. oben S. 64 Anm. 2.

[2] Weizsäcker, Neue Untersuchungen 75 Anm. 1; Das apostol. Zeitalter 467.

[3] Sieffert, Realenzykl. XV³ 189.

[4] Bricout, welcher mit Lagrange und Batiffol der Zweiquellentheorie huldigt, hält es für unmöglich, daß Markus und Lukas Mt 16, 18 f ausgelassen hätten (Rev. du Clergé franç. 1904, 1. févr., 456).

Bescheidenheit wohl gern die Geschichte seines Falles damit verbunden hat. Aber in schriftlichen Evangelien hatte man zwar weniger die Rücksichten der Bescheidenheit, jedoch desto mehr die Rücksichten auf die Lage der Gläubigen zu nehmen. Deshalb mußte selbst Markus, der Begleiter und Dolmetscher des Petrus, in seinem Evangelium sich mit Andeutungen über die Auszeichnung des Petrus begnügen. Eine unbefangene Vergleichung der drei Berichte läßt aber erkennen, daß nur der des Matthäus eine klare Darstellung der Sache gibt. Denn in ihm erhalten wir allein Aufschluß über die Namensänderung des Simon Petrus, die man doch nicht gleichfalls Jesu absprechen kann, in ihm allein tritt die großartige Parallele zwischen der alt- und neutestamentlichen Synagoge zum Vorschein.

8. Die Erklärung der Stelle selbst ist heutzutage einfacher als in früherer Zeit, denn die grammatisch-historische Interpretation läßt über den Wortlaut keinen Zweifel. Vor allem ist jene „alt- und neuprotestantische Tendenzexegese" [1] abzuweisen, welche die Verheißung nicht auf die Person des Petrus selbst, sondern auf seinen Glauben und auf sein Bekenntnis bezieht. Denn die Anrede „Petrus" ist klar und bietet den Schlüssel für die „Petra". *Πέτρος* ist Appellativum, Übersetzung des aramäischen Kepha, Fels. Johannes hat den aramäischen Ausdruck beibehalten. Paulus gebraucht ihn mit Vorliebe [2]. Auch die Griechen kennen die Bedeutung Fels für *πέτρος*. Mit dem verbindenden „und" sowie mit dem hinweisenden „diesen" wird der folgende Satz in unmittelbare Beziehung zu dieser Anrede gebracht: „Du bist Petrus, d. h. ein Fels, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen." Die Felsennatur des angeredeten Petrus soll das Fundament dieses Gebäudes werden.

Es war die offenbarste Tendenz, wenn man „diesen" auf Jesus beziehen wollte. Zwar findet sich diese Beziehung mit Rücksicht auf 1 Kor 3, 11 und 10, 4 auch bei den Vätern und vielen mittelalterlichen Exegeten [3],

---

[1] Holtzmann: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1878, 113. Sohm (Kirchenrecht I 38 488 ff) hat die Augustana wieder verteidigt. Auch Herzog (Internat. theol. Zeitschr. 1900, 651) und die orthodoxen Griechen (Rev. Bénéd. 1902, 417). Dagegen auch Puller (The primitive Saints 105 f 114).

[2] Jo 1, 42 (43). 1 Kor 1, 12; 3, 22; 9, 5; 15, 5. Gal 2, 9; vgl. 1, 18; 2, 11 14.

[3] Vgl. Langen, Das vatikanische Dogma I 40 f; II 9 ff; III 11 ff; Kirchenväter 121 ff; Sepp, Leben Jesu IV⁴ 90 ff. Christus, der Messias, sei nach dem Alten Testament und nach targumischer Auffassung der Fels. Er liest: Mein Vater im Himmel, der zu mir sprach: du bist Petrus (also Christus) usw. Der gewöhnliche Text sei römische Fälschung! Ähnlich erklärt Grill (Der Primat 59 ff) die Anrede aus einer Bath Qol (bei der Verklärung), welche später von der Gemeinde auf Petrus übertragen worden sei!

welche die Identität der Ausdrücke im Aramäischen nicht kannten. Christus baut auf sich, den Sohn des lebendigen Gottes, seine Kirche, auf sich den Petrus, denn Petrus wird auf Petra, nicht Petra auf Petrus gebaut, Petrus kommt von Petra, nicht Petra von Petrus. Aber doch sind alle Väter darin einig, daß eine Verbindung mit der Person und dem Glauben des Petrus anzunehmen sei. Person und Glaube sind aber unzertrennlich. Das Bekenntnis des Glaubens allein hat weder den Petrus zum Felsen gemacht noch werden „alle Christen Petri um des Bekenntnisses willen, das hier Petrus tut, welches ist der Fels, darauf Petrus und alle Petri gebaut sind" [1]. Ebensowenig ist aus der „Autorität des Menschen" ein „Ministerium des Bekenntnisses, welches Petrus abgelegt hatte", zu machen [2], denn redete Jesus wirklich den Petrus als einen Diener (minister) an, so wäre er als solcher und nicht sein Ministerium der Fels. Vollends unmöglich ist es aber, daraus weiter zu folgern, daß das Ministerium des Neuen Testamentes, weil es nicht an Orte und Zeiten gebunden ist wie das levitische, nicht wegen des Ansehens irgend einer Person, sondern wegen des von Christus überlieferten Wortes gilt. Denn dies könnte höchstens Folgerung, aber nicht Voraussetzung für die Erklärung sein.

9. Der Verfasser der Schmalkaldischen Artikel beruft sich hierfür neben Lk Kap. 22, Jo Kap. 20, Gal Kap. 2, 1 Kor Kap. 3, Nicänum Kan. 6 auch auf die Väter, wie Origenes, Cyprian, Hieronymus, Augustinus, Hilarius und Beda. Von Chrysostomus wird angeführt: „Auf diesen Felsen, nicht auf Petrus. Denn nicht auf einen Menschen, sondern auf den Glauben des Petrus hat er seine Kirche gebaut. Welches war aber dieser Glaube? Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes." [3] Und Hilarius sagt: „Dem Petrus offenbarte der Vater, daß er sagte: ‚Du bist der Sohn des lebendigen Gottes.' Auf dem Felsen dieses Bekenntnisses also ist der Bau der Kirche, dieser Glaube ist das Fundament der Kirche." In der Tat findet sich die Erklärung des „Felsen" von dem Glauben des Bekenntnisses bei den Vätern und alten Exegeten häufig [4], ja sie dehnen mitunter diese Konsequenz auf alle Gläubigen aus [5], aber

[1] Luther; vgl. Meyer, Kommentar zu Matthäus [5], 1876, 351 Anm.

[2] Artic. Smalc. App. 345. Sohm a. a. O. I 38 488 ff. Rönneke, Pius IX 2 f.

[3] In Matth. hom. 55 83 (54, 2; 82, 3). Hilar., De Trin. 6, 36 37.

[4] Langen, Das vatikanische Dogma I 38 ff; II 19 ff; III 24 ff. Möhler, Einheit 262 ff. Sepp a. a. O. IV [4] 97.

[5] Orig., In Matth. 12, 10 11 14. Cyr., Cat. 11, 3. Procop., Max. Conf., Ambros., Cassiod., Aug., Marcus Eremita, Theodoret. Über die vierfache Deutung von πέτρα bei den Vätern s. Specht, Die Lehre von

auch bei dieser Erklärung wollen die Väter den Glauben nicht von der Person des Petrus trennen, sondern sie wollen vielmehr nur den tieferen Grund hervorheben, um dessen willen Petrus diese Verheißung erhalten hat. Wie sie gern nach Mt 14, 30 ff den Petrus als Vorbild des Glaubens und des Zweifels darstellen, so gehen sie hier von dem übernatürlichen Glauben aus, welchen Petrus als Fundament der Kirche und als Vorbild der Gläubigen bekannt hat. Besonders im Kampf gegen den Arianismus haben die Väter den Glauben des Petrus betont, weil sie das Bekenntnis des Petrus als Hauptstelle verwendeten [1].

Zum Beweise genügt es, auf dieselben Väter an denselben Stellen hinzuweisen. Man darf nur die ganze Ausführung lesen, um sich davon zu überzeugen, daß die Väter, weit entfernt, das Privilegium des Petrus zu leugnen, es vielmehr daraus ableiteten. So sagt Hilarius, Petrus habe, da er beim Schweigen aller Apostel über das Maß menschlicher Schwäche hinaus durch die Offenbarung des Vaters den Sohn Gottes erkannte, durch das Bekenntnis seines Glaubens sich eine „hocherhabene Herrlichkeit" erworben. „Das ist die Offenbarung des Vaters, dies das Fundament der Kirche, dies die Gewähr der Ewigkeit. Deshalb hat er die Schlüssel des Himmelreiches, deshalb sind seine Gerichte auf Erden Gerichte im Himmel. . . . Wer das leugnet, indem er ihn (Jesus) vielmehr als ein Geschöpf bekennt, muß zuvor des Petrus Apostolat, Glauben, Seligkeit, Priestertum und Zeugnis leugnen und alsdann erkennen, daß er von Christus abgefallen sei, weil Petrus dadurch, daß er ihn als Sohn bekannte, dies verdient hat."

Origenes bemerkt: „Petrus, auf welchen die Kirche Christi gebaut ist, welche die Pforten der Hölle nicht überwältigen werden." [2] Cyprian nennt die Kirche die Mutter, Quelle und Wurzel, „welche zuerst und allein durch das Wort des Herrn auf Petrus gegründet worden ist". „Auf ihn allein baut er seine Kirche (ihm vertraut er seine Schafe zur Weide an)." „Denn dem Petrus, auf welchen er seine Kirche baute, von wo er den Ursprung der Einheit einsetzte und zeigte, hat der Herr die Macht gegeben, daß, was er auf Erden löse, im Himmel gelöst sein sollte." [3] Er hatte

der Kirche 130 f. Daß πέτρα und ἐκκλησία gleiches Geschlecht haben, hat bei Origenes und andern (Syrern) zu einem Mißverständnis der Worte: „Die Pforten der Hölle werden dich nicht überwältigen", geführt.

[1] Knabenbauer, Commentarius in evangelium secundum Matthaeum II (1893) 56 f. Schrader, De unit. Rom. I 140 ff; II 161 ff. Wilmers, De eccl. 182 ff.

[2] In Ioann. 5, 3; vgl. In Matth. 13, 31. Eus., Hist. eccl. 6, 25, 8.

[3] De un. 4; Ep. 73, 7; De hab. virg. 10. Tert., De praescr. 22. Epist. Clem. ad Iac. 1. Vgl. S. 192. Puller gibt zwar dies zu, sucht aber nach=

hierin den Tertullian zum Vorgänger, welcher die Frage aufwirft: „War dem Petrus etwas verborgen, der als Fels der zu erbauenden Kirche bezeichnet wird?“ In dem Briefe des Klemens an Jakobus beginnt der Verfasser: „Es sei dir zu wissen getan, mein Herr, daß Simon, welcher wegen des wahren Glaubens und des festen Grundes seiner Lehre zum Fundament der Kirche bestimmt worden ist, . . . bis nach Rom gekommen ist.“ Weitere Zeugnisse anzuführen[1], ist überflüssig, denn diese Beziehung ist heute von allen unbefangenen Exegeten auch protestantischerseits anerkannt. Schon der jüngere Jansen hat richtig zu unserer Stelle bemerkt: „Wenn einige Väter den Glauben oder das Bekenntnis des Petrus als Felsen bezeichnen, so ist dies in ursächlicher Ausdrucksweise richtig, aber nicht in formeller, nämlich weil jenes Bekenntnis die Verdienstursache war, warum formell die Kirche auf Petrus gebaut wurde: wie Hieronymus Brief 61 sagt, nicht der Leib, sondern der Glaube des Petrus sei auf dem Wasser gewandelt.“ Der Glaube für sich lebt nur in einer Person. Die Kirche ist eine Vereinigung lebender Gläubigen. Der Stein, auf welchen Christus seine Kirche baute, konnte keine abstrakte Größe, mußte eine lebendige Kraft sein, der Glaube, welcher in Petrus lebendig war, der Glaube mit Petrus[2].

Daraus erklärt sich auch für das im Aramäischen gleichlautende Wort Kepha die Wahl des Femininum *πέτρα*, das an sich dieselbe Bedeutung hat wie *πέτρος*, aber mehr auf den inneren Grund der glaubensfesten Felsennatur in Petrus hinweist. Dieses Bild vom Felsen, welcher Festigkeit verleiht, ist der biblischen Darstellung geläufig[3]. Vom Felsen aus erweitert sich das Bild zum heiligen Berge Sion, zum Berg des Herrn, zur festen Stadt auf dem Berge. Auch bei den Heiden achtete man besonders darauf, die Tempel auf einen Felsen zu bauen oder wenigstens für den Altar einen heiligen Stein zu besitzen[4]. „Wenn ich aber den Petrus nenne“, sagt der hl. Chrysostomus, „so nenne ich den unerschütterlichen Fels, die unbewegliche Säule, den großen Apostel, den ersten der Jünger, den zuerst Berufenen, den, der zuerst dem Rufe folgte.“

---

zuweisen, daß Cyprian stets die allgemeine, nicht die römische Kirche meine (The primitive Saints 80 ff). Aber von Petrus und Rom kommt doch die Einheit! Ähnlich leitet er aus der Klemensstelle die Bezeichnung des Petrus als ersten Bischofs von Rom ab (ebd. 36 ff).

[1] Vgl. Langen, Das vatikanische Dogma I 51 ff.

[2] Döllinger, Christentum 31. Anders 2. Aufl., 1868, 30 und noch verschiedener im Janus 98.

[3] Ps 26 (27), 5; 39, 3. Mt 7, 24 f. Dt 18, 30 ff; 32, 4. Zach 1, 16. Vgl. auch Sepp, Pyrrhoneische Studien, 1893, 130. Theol. Quartalschr. 1894, 701 f.

[4] Sepp, Leben Jesu IV³ 99 ff. Chrys., De paenit. Hom. 3, 5.

10. Das Wort „Kirche" haben wir schon früher besprochen. Hier kann nur etwa hinzugefügt werden, daß die feierliche Verheißung den Ausdruck um so näher legte, als bei derselben dem Herrn das Bild der alttestamentlichen Gemeinde, des Tempels, der Synagoge vor Augen schweben mußte. Der ganze bisherige Gang der Entwicklung, das Verhalten der Menge und ihrer Führer hatte ihm die Notwendigkeit aufgedrängt, eine neue Synagoge neben der alten zu gründen. Jetzt, auf fernem, einsamem Wege, nicht weit von den Quellen des heiligen Stromes, galt es, den dem Herrn so schmerzlichen Bruch mit seinem eigenen Volke zu vollziehen und den Grund zur neuen Kirche vorzubereiten. Es war für die kleine Herde der Jünger dieser Schritt nicht weniger notwendig. Denn bereits warf das Leiden seinen Schatten in das Leben Jesu herein. Kaum hat Jesus seine Verheißung ausgesprochen, so beginnt er auch schon mit den Leidensweissagungen. Der Augenblick nahte heran, in welchem der Meister von den Jüngern hinweggenommen werden sollte. Der Meister wollte aber sein Werk nicht mit seinem Tode untergehen lassen. Er gab seiner Kirche in dem Felsenmanne Petrus ein festes Fundament. Petrus ist das Oberhaupt der Gemeinde, welche zunächst durch die Apostel repräsentiert ist, hat den Primat unter den Aposteln. Diese sprachliche und geschichtliche Deutung ist so klar und unbestreitbar, daß nur konfessionelle Voreingenommenheit dieselbe bekämpfen kann.

„Ohne Zweifel wird hier dem Petrus der Primat unter den Aposteln zuerkannt, insofern Christus gerade ihn persönlich auszeichnet als denjenigen, dessen apostolisches Wirken zufolge seiner hervorragenden glaubensfesten Eigentümlichkeit die menschlicherseits (vgl. Offb 21, 14; Gal 2, 9) Halt und Bestand gebende Bedingung der von Jesus zu gründenden und weiter zu fördernden Gemeinde sein werde", sagt ein weitverbreiteter protestantischer Kommentar[1]. „Darin hat er (Weiß) jedenfalls recht", lautet eine andere protestantische Stimme[2], „wenn er mit Verwerfung aller alt-

[1] Meyer, Kommentar zu Matthäus zur Stelle (Weiß daselbst). Köstlin, Das Wesen der Kirche[2], 1872, 58. Theol. Quartalschr. 1823, 478. Realenzykl. X[3] 319. Langen (Das vatikanische Dogma I 12) schreibt: Petrus als der erste Gläubige für alle Vorbild, oder die Verwaltung wird ihm als dem ersten Gläubigen übertragen oder neben dem persönlichen Teil ein Amt. Also ist Fels Petri persönlich, Glaube, aber Himmelsschlüssel und Binden und Lösen weisen auf ein Kirchenamt. Diese dritte Deutung ist die beste.

[2] Holtzmann: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1878, 393. Grill, Der Primat 1 ff. Er betont die Tragweite der Verheißung für Petrus und seine Nachfolger stärker als manche katholische Exegeten. S. 11: „Daß es sich bei dieser vielfältigen Aufgabe einer missionierenden, seelsorgerlichen, ordnenden und leitenden Tätigkeit des Apostels in der Tat um ein oberstes Amt in der christlichen Kirche

und neuprotestantischen Tendenzexegese die Verheißung auf die Person des Petrus bezieht, durch welche mit Bezug auf 7, 24 25 menschlicherseits der Bestand der Ecclesia gesichert erscheint." Kaum der Widerlegung wert ist der Einwand, daß dieses Wort Jesu „recht verstanden den stärksten Protest" gegen die Lehre vom Papsttum enthalte[1]. Denn wo steht in den Worten Jesu eine Andeutung davon, daß Petrus nur als „Haupt und Vertreter des judenchristlichen Apostolates" die Verheißung erhalten habe? Müßte sonst nicht die ganze Kirche judenchristlich sein?

II. Die Bedeutung und der Umfang des verheißenen Primats.

11. Dieser Primat, durch welchen der neuen Gemeinde ein fester Bestand und ein unzertrennlicher Zusammenhalt gesichert wurde, ist auf die ganze apostolische Tätigkeit des Petrus auszudehnen, nicht bloß auf die „Gründung seiner Gemeinde"[2] zu beziehen. Wie könnte dieses Fundament ohne weitere Folgen für das ganze Gebäude sein? Kann wirklich damit nicht einmal dem Petrus „ein dauernder Primat" verliehen sein? Verliehen allerdings nicht, aber verheißen sicher. Wozu wäre sonst das sichtbare Fundament notwendig gewesen? Hätte nicht das unsichtbare Fundament, welches Christus selbst ist, andernfalls genügt? Gewiß, das Fundament wird überbaut, das Gebäude wächst gleichsam darüber hinaus und verdeckt dasselbe, aber bleiben muß es doch, und wollen wir uns nicht in Künsteleien über das Bild verlieren, vielmehr die Sache ins Auge fassen, so wissen wir ja, daß es sich in der Kirche um einen lebendigen Organismus handelt. Ist der lebendige Petrus das Fundament desselben, so muß er dies jedenfalls bleiben, solange er lebt. Dies bestätigen aber die folgenden Worte vollständig.

Denn so fährt Jesus fort: „Und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen." Der Hades oder die Unterwelt ist nach biblisch-antiker Vorstellung ein festes Gebäude, ein Kerker, durch dessen Tore (des

(mit entsprechender geistlicher Machtvollkommenheit) handle, daran läßt die im Anschluß demselben Petrus, im Unterschied von andern Aposteln, übertragene Schlüsselgewalt keinen Zweifel bestehen. Wenn aber dieses höchste, für die Entwicklung der Kirche offenbar unentbehrliche Amt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vorgestellt ist als ein bis an der Welt Ende von Petrus selbst zu verwaltendes, wenn es anderseits doch den spezifischen Charakter des Petrusamtes für immer behalten soll, so ist hier in der Tat eine auf Christus zurückgehende Veranstaltung vorausgesetzt, vermöge der die Persönlichkeit und Autorität des Petrus durch seine ordentlichen Amtsnachfolger vollgültig repräsentiert wird."

[1] Grau bei Zöckler, Handbuch I 580. Tschackert, Polemik 44 f.

[2] Langen a. a. O. I 13 f. Realenzykl. X³ 319.

Todes) man eingehen, aber nicht mehr zurückkehren kann[1]. Das Tor, welches den Eingang in die feste Stadt oder Burg verwehrt, ist das Bild der Festigkeit und Macht (Dt 12, 12. Esth 4, 2). Danach ist man zunächst versucht, in der Festigkeit derselben den Vergleichungspunkt zu erkennen. Gerade so fest als die Tore des uneinnehmbaren Hades ist das Gebäude der Kirche. Seine Tore halten gegen alle Angriffe stand. Doch erscheint der Hades auch aggressiv, insofern er, wenn sich seine Tore auftun, alles Lebendige zu sich hinabzieht und verschlingt. Für diese Erklärung spricht auch das Zeitwort κατισχύω = etwas vermögen, überwältigen, und die Lehre der Schrift vom Kampfe des Teufels gegen das Reich Gottes (1 Petr 5, 8. Offb 12, 7 ff) und des Gläubigen gegen den Teufel (2 Kor 4, 4. Eph 6, 12). Das gelingt aber dem Hades bei der Kirche nicht. Wenn er alles Irdische verschlingt, so kann er doch über die Kirche nicht Herr werden. Fassen wir beide Momente zusammen, so ist damit ausgesprochen, daß die Kirche allen Anfeindungen und Angriffen wie ein fester, auf einem Felsen gebauter Turm widersteht. Sie kann nicht erobert werden, nicht untergehen. Die Beziehung auf die Gerichtsbarkeit, welche nach alter Sitte unter den Toren ausgeübt wurde (Jb 5, 4. Is 29, 21. Sp 22, 22) und noch in Babel = Pforte Gottes und in „Hohe Pforte" nachklingt, ist durch den Wortlaut nicht nahegelegt.

Der Hades ist der dunkle, traurige Ort für alle abgeschiedenen Seelen (Apg 2, 31. Offb 6, 8), aber besonders auch der Ort der Qualen für die Verdammten (Lk 16, 23), die Gehenna oder Hölle. Deshalb haben die Väter von Anfang an die verschiedenartigen Angriffe des bösen Geistes auf das Werk Jesu unter den Pforten der Hölle verstanden. Der Versucher ist ja an den Herrn des Lebens selbst herangetreten, am Anfange seiner messianischen Laufbahn wie beim Beginne des Leidens. Die Jünger konnten kein besseres Los haben als der Meister, das Werk als der Urheber. Auch sie, auch die Kirche mußte das Ziel der teuflischen Angriffe sein. Die Väter verstanden unter den Toren des Hades alle diese Mächte und Kräfte, gegen die wir zu kämpfen haben (Eph 6, 12). Weil die Tore der Städte eigene Namen führen, so lag es der mehr allegorisierenden Erklärung nahe, den Toren des Hades die verschiedenen Namen der Sünden beizulegen. Da ist es die Unzucht, die Gottesleugnung, der Mord usw., welche gegen die Kirche anstürmen. Auch die Pseudognostiker, wie Marcion, Basilides, Valentin, haben je ein Tor der Hölle gebaut. Es gibt ver-

---

[1] Hl 8, 6 f. Jb 11, 8; 38, 17. Is 38, 10; 57, 9. Ps 9, 14; 106, 18. Weish 16, 13; vgl. Apg 2, 27 31. Offb 1, 18; 6, 8; 20, 13. Mt 11, 23. Lk 10, 15. Sepp, Leben Jesu IV⁴ 109 ff.

schiedene Tore der Unterwelt und des Todes, nämlich die einzelnen Gewalten; über allen aber steht der Böse selbst (Origenes). Die Laster und Sünden oder auch die Lehren der Häretiker, durch welche angelockt die Menschen zur Hölle geführt werden, sind diese Tore (Hieronymus). Die Gottlosen, Gotteslästerer, Verfolger stehen im Dienste des Hades, des Teufels[1]. Aber Christus hat einen Fischer für stärker als jeden Felsen erklärt, die Kirche in dem großen Andrange der Wogen von allen Seiten unbeweglich gemacht, auch wenn der ganze Erdkreis dagegen ankämpft (Chrysostomus). Im allgemeinen wurde also unter den Pforten der Hölle die Macht des Teufels verstanden, wie sich dieselbe äußert im Kampfe gegen die Kirche durch die Irrlehre, Verfolgung, Sünde aller Art.

12. Alle Äußerungen der Väter über unsern Text „enthalten klar und bestimmt den Gedanken, daß die Kirche auf oder durch Petrus gegründet sei, und so gegründet, daß sie bestehen werde bis zum Ende der Zeiten“[2]. Das Verhältnis dieses von Christus gelegten Fundamentes zu Christus selbst, welcher das Fundament und Haupt seiner Kirche ist[3], und zu den Aposteln, welche als das Fundament der Kirche bezeichnet werden (Eph 2, 20), ist nach dem Verhältnis zu bestimmen, in welchem Petrus zu dem Herrn und seinen Mitaposteln stand. Christus ist als Gottmensch das Fundament des Glaubens und der Gnade, aus welchem die ganze Kirche ihren Bestand als Kirche Gottes gewinnt, dessen unsichtbare Gegenwart ihr die Unvergänglichkeit in Lehre und Gnade sichert. Christus ist es, der lehrt, der tauft, der die Gnaden spendet, der gebietet, aber er übt seine Tätigkeit durch seine sichtbaren Werkzeuge aus. Das vorzüglichste derselben ist Petrus, den er selbst als Fundament zum Fundamente erwählte, in dem er die Kraft zur Festigung der Kirche niederlegte. Christus hat den Petrus nicht bloß zum Begründer des Glaubens an den Gottessohn in der apostolischen Gemeinde gemacht, sondern er hat auch erklärt, daß seine Kirche in seinem Stellvertreter den äußeren Halt

[1] Alle Sünden: Ambros., In Luc. 6, 99. Die Häresien: Epiph., Haer. 30, 24; 74, 14; Ancor. 9. Theodoret., Ep. 14. Max. Conf., Ep. 13. Ioan. Damasc., De recta sent. n. 4; Hom. in transfig. n. 6. Cassian., De incarn. 3, 15. Die Verfolgungen: Chrys., In ep. ad Hebr. hom. 21, 3; De inscr. Act. 2, 1. Cyr. Alex., Ad Zachar. 12, 9. Ambros., De bono mort. n. 56. Gottlose und Häretiker: Isid. Pelus., Ep. 1, 238. Leo, Sermo 51, 1; Ep. 10, 1. Primas., Ad Apoc. 21. Vgl. Langen, Die Kirchenväter 127; Schanz, Kommentar zu Matthäus 378; zu Markus 278 f.

[2] Langen (Das vatikanische Dogma I 54 58; Römische Kirche I 535 f) wird Hieronymus (Ep. 15 41, 2 65, 15; In Matth. 7, 27) anders erklärt.

[3] 1 Kor 3, 11; 10, 4. 1 Petr 2, 4 5; vgl. Mk 12, 10; Mt 21, 42; Lk 22, 17. Grill, Der Primat 45 f.

gegen alle Angriffe besitzen werde. Nicht wer glaubt wie Petrus, sondern wer mit Petrus in der Kirche seinen Glauben an das unsichtbare Fundament der Kirche bekennt, gehört zu dem Leibe, dessen Haupt Christus ist. Petrus ist als der von Christus Begnadigte das lebendige Fundament der Kirche für alle Gläubigen. „Da ich der unverletzliche Fels, der Eckstein bin, welcher aus beiden eines macht, ich das Fundament, außer welchem niemand ein anderes legen kann: so bist doch auch du ein Fels, weil du durch meine Kraft Festigkeit erhältst, damit, was mir durch die Gewalt eigentümlich ist, dir durch Teilnahme mit mir gemeinsam ist", erklärt Leo d. Gr.[1] Weil Christus von seiner Kirche spricht, ist es selbstverständlich, daß dem Petrus nicht schlechtweg die Stellung Jesu eingeräumt wurde. So viel Einsicht hätte doch auch die spätere Kirche bewahrt.

Augustinus sagt in seinen Retraktationen, er habe einmal petra auf Petrus bezogen, aber nachher öfter das Wort von Christus (1 Kor 10, 4) erklärt. Der Leser möge entscheiden, welche von den beiden Auffassungen die wahrscheinlichere sei. Er hat sich dabei wohl weniger von der Meinung, es sei zwischen *πέτρος* und *πέτρα* ein sachlicher Unterschied, denn er sagt geradezu: quia Petrus petra, petra Ecclesia, als von der Bedeutung des Herrn für das Fundament der Kirche leiten lassen. Sein Ausspruch: „Weil die Kirche gegründet ist auf den Felsen, von welchem Petrus den Namen erhalten hat", zieht sich denn auch durch die ganze spätere Literatur hindurch. „Denn wer weiß nicht", sagt Gregor d. Gr., „daß die heilige Kirche auf die Festigkeit des Apostelfürsten gegründet ist, welcher die Festigkeit des Geistes aus seinem Namen zog, daß er Petrus vom Felsen genannt wurde? Dem durch das Wort der Wahrheit gesagt wird: ‚Dir übergebe ich die Schlüssel des Himmelreiches.' Und wiederum: ‚Wenn du einst bekehrst sein wirst, so stärke deine Brüder.' Ebenso: ‚Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich? Weide meine Schafe.'"

Der hl. Thomas erklärt zur Stelle: „Auf diesen Felsen, d. i. Christus, daß ein Fundament da sei und sie als die darauf Gegründete Festigkeit habe, oder auf diesen Felsen, d. h. auf dich als den Felsen, weil du von mir das empfängst, daß du ein Fels bist. Und wie ich ein Fels bin, so werde ich über dir als dem Felsen bauen. Aber wie? Sind Christus und Petrus das Fundament? Es ist zu sagen, daß Christus

[1] Sermo 4 (3), 2; Ep. 5, 2. Aug., In Ioann. tr. 50, 11; 124, 5; Sermo 76, 1 2; 295, 1; In Ps. 30 enarr. 2; Ps. 69, 5; Sermo 2, 5; Retract. 1, 21. Vgl. Piacevitch, De primatu Ecclesiae contra schismaticos orientales (Migne, Curs. theol. V 711 f). Specht, Die Lehre von der Kirche 154 ff 181 ff. Zu den syrischen Vätern vgl. Kellner, Petrus als Felsengrund der Kirche: Stimmen aus Maria-Laach L (1896) 375 f. Greg. M., Ep. 7, 40; vgl. 5, 18.

an und für sich, aber Petrus insofern er das Bekenntnis Christi hat, insofern er Stellvertreter desselben ist, das Fundament ist (Eph Kap. 2)." In diesem Sinne kann man allerdings sagen, daß die patristische Erklärung, „wonach die Kirche dem Worte des Herrn gemäß auf den Felsen, d. h. auf Christus selbst oder den Glauben an ihn, oder auf den ersten heldenmütigen Bekenner dieses Glaubens, den Apostelfürsten Petrus, gebaut wurde, bis auf Innozenz III. die herrschende geblieben ist"[1]; aber der Glaube ist nicht von Petrus, Petrus nicht von Christus zu trennen.

13. Das Verhältnis des Petrus zu dem Fundamente der Apostel ist durch den Herrn selbst gleichfalls bestimmt. Petrus wurde als der erste der Apostel zum Fundamente auserwählt. Die andern können daher nur insofern auch Fundament der Kirche genannt werden, als sie in Vereinigung mit Petrus den Grund zu der großen apostolischen Kirche gelegt haben und ihre Leiter geblieben sind. Sie haben die gemeinsame Lehre verkündigt, die Anordnungen getroffen, das apostolische Amt ausgeübt. Die apostolischen Kirchen wurden dadurch zu Trägern der Wahrheit, zu wichtigen Gliedern des Organismus, zu Pfeilern des kirchlichen Gebäudes. Die Zusammenstellung mit den Propheten läßt noch erkennen, daß die Apostel in erster Linie als Zeugen und Verkündiger der Wahrheit so genannt werden. Die Ausdehnung des Bildes vom Gebäude auf alle Gläubigen verrät den geistigen Zusammenhang aller, der Juden und Heiden, mit Christus, den Aposteln und Propheten durch die Gnade und Wahrheit des Heiligen Geistes.

Optatus bemerkt: „Deshalb ist er auch Kephas genannt worden, auf daß in dieser einen Kathedra die Einheit von allen bewahrt werde, damit nicht die übrigen Apostel je sich ihre eigenen Kathedren verteidigten, so daß schon derjenige ein Schismatiker und Sünder wäre, welcher gegen die einzelne Kathedra eine andere errichtete. Also saß auf der einzigen Kathedra, welche die erste unter den Gaben ist, zuerst Petrus."[2] Und Leo sagt: „Eine große und wunderbare Gemeinschaft seiner Macht hat Gott diesem Manne gegeben, und wenn er wollte, daß die übrigen etwas mit diesem gemeinsam hätten, so gab er doch nur durch ihn, was er den andern nicht versagte." Innozenz III. bemerkt, Jesus habe den Petrus ohne die andern zum Fundament gemacht, aber nicht diese ohne Petrus.

14. Der ersten Verheißung fügte Jesus mit Veränderung des Bildes eine zweite, nicht weniger bedeutungsvolle, hinzu. Durch diese wird jene

---

[1] Langen, Das vatikanische Dogma II 42. Calvin, Inst. 4, 6, 6. Puller, The primitive Saints 99 ff.

[2] De schism. Don. 2, 2 3; 7, 3. Leo, Sermo 4 (3), 2; Ep. 5, 2. Zu Innozenz III. vgl. Coll. Lacensis VII 321 f 325.

näher erklärt, die Bedeutung des Petrus für die Kirche genauer bestimmt. Jesus fährt fort: „Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreiches übergeben usw." Der Text ist kritisch so gut gesichert als der vorhergehende. Weder der Wechsel des Bildes noch die angebliche Sprachfarbe, welche durch das Bild bedingt ist, berechtigen dazu, diesen Teil der Rede von dem andern zu trennen. Wer wollte verlangen, daß der bewegliche orientalische Geist sich streng an das eine Bild halte? Konnte Jesus den neuen Gedanken nicht mit einem neuen Bilde einführen?

Die Schlüssel des Hauses Davids, des neuen und wahren Israels, werden andern Händen übergeben, welche sie besser zu handhaben wissen als die alten Schlüsselhalter. Die vom Gottessohne gegründete Kirche ist eine lebendige, vom Geiste des Lebens geleitete Gemeinschaft lebendiger Menschen. Der „Fels" muß also im übertragenen Sinne sich durch eine lebendige Tätigkeit äußern, durch eine Tätigkeit, wie sie den durch den Felsen angedeuteten Eigenschaften entspricht. In die Hände des Petrus ist die Leitung und Sorge für alle gelegt, welche in diesem Hause Zuflucht und Schutz suchen. Die Übergabe der Schlüssel ist das Zeichen für die Übergabe des Eigentums und der Herrschaft über ein Haus oder eine Stadt[1]. Wer die Schlüssel hat, der entscheidet über den Ein- und Ausgang, über den Aufenthalt und die Ordnung. Die römische Braut erhielt beim Eintritt in das Haus ihres Ehemannes die Schlüssel des Hauses. Nicht der Pförtner ist daher nach antiker Vorstellung etwa das Bild, welches Christus vorschwebte, sondern Petrus erscheint als Verwalter des Hauses, welches ihm der Herr anvertraut[2], als derjenige, welcher den Himmel öffnet und schließt. Dazu hat der Herr ihm und durch ihn der Kirche die Schlüssel gegeben. Auch wenn der Ausdruck Türhüter (ianitor) in der alten Zeit nicht selten von Petrus gebraucht wird[3], so ist dabei nicht an die untergeordnete Stellung des Pförtners, sondern an die Macht, zu öffnen und zu schließen, gedacht, welche dem Hausvater zukommt, gleichviel, ob er sie selbst ausübt oder durch wen er sie ausüben läßt.

Jesus verheißt also dem Petrus mit der Schlüsselgewalt nicht bloß die Lehrgewalt, sondern überhaupt die höchste Macht in seiner Kirche, durch welche er über die Zugehörigkeit oder den Ausschluß entscheiden kann und über die Ordnung im Hause zu wachen berechtigt und verpflichtet ist.

---

[1] Richt 3, 25. Is 22, 22. Lk 11, 52. Offb 1, 18; 3, 7; 9, 1; 20, 1. Der Versuch W. Köhlers, die Schlüssel des Petrus religionsgeschichtlich zu erklären (Archiv f. Relig.-Wissensch. 1905, 214 ff), ist haltlos.

[2] Lk 15, 52. 1 Kor 4, 1. Tit 1, 7. Tert., Scorp. 10.

[3] Langen, Die Kirchenväter 132.

Wie sehr dieses Bild von der Schlüsselgewalt, vom Himmelsschlüssel dem Grundgedanken der Offenbarung und den Anschauungen des Urchristentums entspricht, beweist die Apokalypse mit ihren verschieden geformten Bildern vom Himmelsschlüssel. Wir stehen daher mit dieser Verheißung ganz auf dem Boden des ältesten Christentums, der von Christus gestifteten Kirche.

15. Nicht bloß eine nähere Bestimmung der Schlüsselgewalt, sondern eine weitere Ausstattung, die aber Petrus mit den Aposteln gemeinsam hat, wird durch das Binden und Lösen verheißen. Denn die gewöhnliche dem Bilde von den Schlüsseln angepaßte Erklärung läßt sich kaum rechtfertigen, da bei den Hebräern die Türe nicht durch Riegel, welche mit Riemen oder Schnüren befestigt waren, geschlossen wurde, so daß der Schlüssel ein Werkzeug, die Schnüre oder Riemen aufzulösen, gewesen wäre[1]. Dennoch läßt sich ein Übergang finden, denn der Herr selbst sagt von den Gesetzeslehrern, sie haben die Schlüssel des Himmelreiches (Mt 23, 13. Lk 11, 52). Diese sind nach Lukas die Erklärung des Gesetzes, welches die Juden für den Eintritt in das Himmelreich vorbereiten sollte, aber infolge der Mißdeutungen der Schriftgelehrten den Ausschluß der Juden bewirkt hat[2]. Sie schließen das Reich Gottes vor den Menschen zu und gehen selbst nicht hinein, indem sie nach ihrer kasuistischen Theologie und nach menschlichen Satzungen das eine für verboten, das andere für erlaubt erklären, das eine binden, das andere lösen. So berichtet Josephus von den Pharisäern, daß sie vor andern die Pflege der Frömmigkeit und die Auslegung des Gesetzes beanspruchen, aber nach Gutdünken verbannen und zurückrufen, wen sie wollen, lösen und binden (*λύειν καὶ δέειν*). Die talmudischen Ausdrücke sind אסר und התיר. Beide wurden namentlich auf die entgegengesetzten Schulen des Schammai und Hillel angewandt. Was die rigoristische Schule des Schammai verbietet, bindet, das erlaubt, löst die laxere Schule des Hillel. In der Anwendung auf Petrus bedeuten also die Schlüssel die wahre Erkenntnis für das messianische Heil, welche der Apostelfürst vermittelt. Ihm, der zuerst den Messias und Gottessohn voll erkannt und offen bekannt hat, darf sich der Gläubige als dem sichern Führer zum Himmel anvertrauen. Er ist vor allen Aposteln der unfehlbare Verkündiger und Interpret des Glaubens an den Gottessohn, der Richter der Streitigkeiten[3]. Daß er dabei der „kirchlichen

---

[1] Sir 22, 33. Hl 5, 5. Döllinger, Christentum 342 Anm. 1. Riehm, Bibl. Handwörterbuch I 579 f. Schegg, Biblische Archäologie, 1887, 39 f.

[2] Vgl. Kommentar zu Lukas S. 338; Eucher., Lib. form. 8; Max. Tur., Hom. 116; Ioseph., Bell. iud. 1, 5, 2; Lightfoot, Horae hebr. et talm. in IV evang.[2] 378 f; Schoettgen, Horae hebr. II 894 f; Morinus, De paenitentia 1, 8.

[3] Felix II., Ep. 2 ad Acac. Epist. Clem. 2 6.

Regel" folgt, ist selbstverständlich, wird aber im Briefe des Klemens an Jakobus besonders bemerkt.

Diese Erklärung ist aber noch zu eng. Sie ist schon durch die Schlüsselgewalt an sich gegeben, muß aber in der allgemeinen Deutung des Binden und Lösen vom Regieren des Reiches Gottes um so mehr eine Erweiterung erhalten, als hier eine bedeutungsvolle Parallele zwischen Himmel und Erde gewählt ist. Diese kann nur von der Gleichzeitigkeit beider Handlungen im Himmel und auf Erden verstanden werden. Die Parallele findet sich auch bei den Rabbinen, welche im irdischen Jerusalem mit seinem Tempel ein Abbild des himmlischen Jerusalems sahen und für alles in der Religion und im Kultus ein himmlisches Vorbild suchten. Was der Hohepriester, der irdische Richter auf Erden tut, das wird gleichzeitig im Himmel ausgeführt. Diese Vorstellung liegt auch der Christologie des Apostels Paulus zu Grunde. Indem aber Jesus bei sich selbst von der Macht des Menschensohnes, auf Erden Sünden zu vergeben, redet (Mt 9, 6), zeigt er, daß es sich in der Parallele zwischen Himmel und Erde nicht wie bei den Rabbinen um ein bloßes Vorbild, sondern um eine reale Korrelation handelt. Wie Jesus selbst, so sind auch die Apostel Organe zur Ausführung dessen, was im Himmel vollzogen wird. Ihre Anordnungen werden im Himmel gleichsam ratifiziert, wenn sie dem Willen Jesu gemäß getroffen wurden.

16. Die Parallelstellen Mt 18, 18 und Jo 20, 23 sind die Veranlassung geworden, auch unsere Stelle auf die Vergebung oder Nichtvergebung der Sünden zu beziehen. Diese Deutung ist schon im Edikt des Kallistus gegeben. Tertullian bestreitet sie trotz seines montanistischen Standpunktes so wenig, daß er nicht nur die Berechtigung für Petrus zugibt, sondern auch erkennen läßt, wie zu jener Zeit die Anwendung auf „die ganze, dem Petrus verwandte Kirche" gemacht worden sei[1]. Doch ist diese Deutung philologisch und biblisch nicht zu rechtfertigen. Denn die Sünde ist im Zusammenhange gar nicht genannt. Für das „Binden" der Sünden findet sich kein Beleg im Sprachgebrauch, wenn auch das „Lösen" der Sünden philologisch erklärt werden kann[2]. Die Verbindung mit der Schlüsselgewalt aber, die dem Petrus allein verheißen ist, wie der Wortlaut verlangen doch eine weitere Konsequenz, die auch die Väter gezogen haben, nämlich die Annahme der obersten Machtübung in der Kirche überhaupt. Denn es sind nicht bloß die Schlüssel der Räume und Be-

---

[1] De pudic. 21. Vgl. Hagemann, Die römische Kirche 54 f 624; Döllinger, Christentum 342.

[2] Is 40, 2. Sir 28, 2. 1 Esr 9, 13.

hälter des Vorratshauses, aus dessen Schätzen Petrus mitzuteilen oder vorzuenthalten hat[1], noch weniger ist es bloß die Predigt des Evangeliums[2], wogegen schon das Futurum und der Wortlaut sprechen, sondern die Schlüssel, welche durch Binden und Lösen über den Besitz oder Verlust des Himmelreiches selbst entscheiden. Dazu ist, wie die Kenntnis, so die Macht notwendig, die Würdigen und Unwürdigen, Gerechten und Sünder zu unterscheiden und je nach Befund aufzunehmen oder zurückzuweisen (Beda). In diesem Sinne finden wir schon bei den Heiden die Schlüssel als Symbol der Totenrichter, der Isis und des Serapis, des Pluto und Aiakus u. a.[3]

17. Petrus hat also einen dreifachen Schlüssel, den Schlüssel der Erkenntnis der göttlichen Lehre Jesu, den Schlüssel der Jurisdiktion, welcher über die Zugehörigkeit zum Reiche Gottes entscheidet, den Schlüssel des Paradieses, in welches diejenigen eingehen dürfen, welche sich seinem Urteile unterwerfen. Diese Konsequenz der obersten Machtübung wurde aber nicht erst von den Scholastikern des 15. Jahrhunderts gezogen, sondern sie findet sich bereits bei den Vätern. Um einen für alle zu nennen, führen wir eine Stelle des hl. Chrysostomus an: „Und einem sterblichen Menschen hat er die Gewalt über alles, was im Himmel ist, eingehändigt, indem er demselben die Schlüssel überreichte. Dieser hat die Kirche überall auf dem Erdkreise ausgedehnt und sie fester als den Himmel gemacht.“[4]

Wenn Augustinus diese Macht auf die Kirche überträgt, indem er den Petrus als Figur der Kirche betrachtet, so zeigt schon die Art der Darstellung, daß er damit nur die Beschränkung auf die Person des Petrus im Gegensatz zur späteren Kirche gegenüber den Montanisten und andern Irrlehrern, welche für die Person des Petrus die Verheißung anerkannten, aber das Amt leugneten, zurückweisen wollte. Der Kirche eignet er die Macht der Lossprechung von den Sünden zu, „deren Person Petrus wegen des Primats seines Apostolats in figürlicher Allgemeinheit führte. . . . Als ihm gesagt worden ist: Dir werde ich die Schlüssel des Himmelreiches

[1] Ahrens, Das Amt der Schlüssel, 1864. Döllinger a. a. O. 31.

[2] Düsterdieck, Müller, Keil u. a. Vgl. Meyer, Kommentar 353 Anm. 2.

[3] Sepp, Leben Jesu IV⁴ 114. Grill, Der Primat 13 ff.

[4] In Matth. hom. 54, 2. Cyr., Cat. 17, 27. Revillout (L'évangile des XII apôtres, récemment découvert: Rev. bibl. 1904, 2 3) bemerkt (S. 322), im Anschluß an Mt Kap. 16 finde man hier einen sehr lebendigen Glauben an den Primat und die Unfehlbarkeit des Stuhles Petri. Kein altes Schriftstück sei so klar, wenn nicht Matthäus selbst und das Konzil von Chalcedon. Nach dem Zitat des Origenes sei aber dieser Text nicht später als im 2. Jahrhundert entstanden.

übergeben . . ., versinnbildete er die gesamte Kirche . . . weil sie gegründet ist auf den Felsen, von welchem Petrus den Namen hat. . . . Die Kirche also, welche in Christus gegründet ist, hat von ihm in Petrus die Schlüssel des Himmelreiches erhalten, d. h. die Gewalt, die Sünden zu binden oder zu lösen." [1] Der Primat des Petrus wird hiermit ausdrücklich anerkannt. Tertullian hatte bereits erklärt: „Gedenke, daß der Herr dem Petrus und durch Petrus der Kirche die Schlüssel hinterlassen hat." Hilarius aber faßt die Bedeutung der Verheißung in die Worte zusammen: „O in der Benennung mit einem neuen Namen glückliches Fundament der Kirche und Fels, der würdig ihrer Erbauung darüber, der die Kontrakte der Unterwelt, die Pforten des Tartarus und alle Riegel des Todes lösen sollte! O seliger Türhüter des Himmels, dessen Willen die Schlüssel des ewigen Einganges übergeben werden, dessen Urteilsspruch auf Erden schon im voraus entscheidende Kraft im Himmel hat, damit, was auf Erden entweder gebunden oder gelöst worden, die Kraft desselben Richterspruches auch im Himmel behaupte." [2]

Hilarius hat diese Erklärung gegeben, ohne der übrigen Apostel zu vergessen. Vielmehr findet er in den Aposteln die ganze Fülle der göttlichen Gewalt des Herrn, das Amt des Mittlers, das Licht der Kirche, die Augen der Kirche. Er muß also zwischen der Macht des Petrus und der Gewalt der Apostel eine Korrespondenz anerkannt haben, welche den Primat des Petrus wahrt. Und in der Tat kann dieser durch Mt 18, 18 nicht beeinträchtigt werden. Sicher muß dort für „binden und lösen" dieselbe Erklärung gegeben werden, aber ebenso gewiß ist es, daß gerade die wichtigsten Momente vom Felsen und Schlüssel fehlen. Dies muß um so mehr für den Unterschied des Ausspruches geltend gemacht werden, als wir 16, 18 direkt den Petrus ohne die Apostel angeredet finden, während 18, 18 die Apostel in der Gesamtheit angeredet werden [3], nachdem vorher die Kirche als Autorität genannt worden ist. Diese Kirche ist aber aus unserer Stelle bekannt. Es ist die auf Petrus gegründete Kirche, zu welcher Petrus die Schlüssel des Himmels hat. Folglich muß die allgemeine Stelle durch die besondere näher erklärt werden. Die allen Aposteln gemeinsam übertragene Gewalt in der Kirche ist in der Unter-

---

[1] In Ioann. tr. 50, 12; 124, 5; In ep. Ioann. ad Parthos tr. 10, 1; De un. 21 60; In Ps. 108, 1; Sermo 76, 1; 149, 6; 295, 2; De doct. christ. 1, 18. Reuter, Augustinische Studien 285 ff 326 ff.

[2] Tert., Scorp. 10. Hilar., In Matth. 16, 7; In Ps. 131, 4.

[3] Innoc. III.: Migne, P. lat. CCXIV 760. Bellarm., De concil. 2, 2. Granderath, Constitutiones dogmaticae sacros. oecum. Concilii Vaticani, 1892, 131.

ordnung unter die dem Haupte der Apostel ausdrücklich verheißene Gewalt zu verstehen. Die Apostel üben die Regierungsgewalt in der Kirche aus, aber eben in der von Christus auf den Felsen Petrus gegründeten Kirche. Wer die Darstellungsweise der heiligen Schriftsteller kennt, der wird nicht verlangen, daß Matthäus diese Beziehung ausdrücklich hätte hervorheben sollen. Ebensowenig wird er sich daran stoßen, wenn Mt 28, 18 f allen Aposteln die gleiche Vollmacht übertragen wird und manche Väter allen Aposteln die gleiche Gewalt beilegen [1].

In seiner zweiten Rede bemerkt der hl. Leo zu der Verheißung des Petrus: „Es bleibt also die Anordnung der Wahrheit, und der hl. Petrus hat das übernommene Steuerruder der Kirche nicht verlassen, denn er verharrt in der empfangenen Felsenstärke. Seine Stellung ist eine vor den übrigen (Aposteln) also bevorzugte, daß er Fels genannt wird, daß er als Fundament verkündet, daß er als Türhüter des Himmelreiches eingesetzt wird. Er ist als Richter mit der Binde- und Lösegewalt eingesetzt, sein Richterurteil hat auch im Himmel Bestand. . . . Wenn wir also etwas recht tun, etwas recht entscheiden, wenn wir in einem täglichen Flehen etwas von Gottes Barmherzigkeit erlangen, so ist es dessen Werk und dessen Verdienst, auf dessen Stuhle seine Macht fortlebt und sein Ansehen leuchtet."

Wenn die Väter mitunter aus unserer Stelle die apostolische Sukzession, die Anordnung der bischöflichen Gewalt überhaupt ableiten, so sehen sie doch in der Verbindung mit Petrus die Garantie der kirchlichen Einheit, Wahrheit und Gewalt. Es verhält sich nicht anders, als wenn Irenäus und Tertullian die apostolische Sukzession an der römischen Kirche geschichtlich nachweisen. Diese Bedeutung haben auch die Berufungen der Päpste Pelagius I. und II. auf Augustinus und Cyprian, zumal wenn Pelagius I. von sich sagt, daß in ihm, wenngleich einem Unwürdigen, vermöge der bischöflichen Sukzession gegenwärtig die Festigkeit des Apostolischen Stuhles bestehe, und Pelagius II. auch die bekannte (interpolierte?) Stelle Cyprians anführt: „Wer den Stuhl Petri, auf den die Kirche gegründet wurde, verläßt und sich widersetzt, der glaubt in der Kirche zu sein?" Die Berufung auf allgemeine Konzilien finden wir aber selbst bei Päpsten wie Leo und Gregor, welche gewiß nicht in den Verdacht kommen, den Primat des Petrus angetastet zu haben. Wie der Herr selbst sich das Licht und die Apostel Licht genannt hat, ohne sie sich gleich-

---

[1] Cypr., De un. 4; Ep. 70, 3. Hier., Adv. Iovin. 1, 14. Cassian., De incarn. 3, 12: Sicut fidei ita et sacerdotis principatus; summus ille inter discipulos discipulus est inter magistros magister.

zustellen[1], so hat er auch dem Petrus und den Aposteln die Binde= und Lösegewalt, unbeschadet der Unterordnung, verliehen.

III. Die Übertragung des Primats auf Petrus.

18. Die Übertragung des verheißenen Primats fand nach der Auferstehung statt. Man wird schwerlich fehlgehen, wenn man den Hauptzweck des Anhanges im Johannesevangelium gerade in dem Berichte über Petrus erblickt. Johannes hat schon 1, 42 (43) die Auszeichnung des Kephas angedeutet, aber seiner Gewohnheit gemäß die Verheißung nicht erzählt, weil dieselbe schon von den Synoptikern berichtet war. Nur das Bekenntnis des Petrus hat er aufgenommen, um damit die Krisis in Galiläa zu markieren. Da er aber die Verleugnung des Petrus erzählt und überhaupt in der Leidensgeschichte aus dem Schatze seiner Erinnerungen manche wertvolle Ergänzung gegeben hat, so war es für ihn gleichsam eine Pflicht, vom Apostelfürsten nicht auf diese Weise Abschied zu nehmen. Indem er nun die Übertragung des Hirtenamtes an Petrus im Anhange berichtet, hat er nicht nur den Anstoß beseitigt, welchen man an seiner Charakterisierung des Petrus hätte nehmen können und in der kritischen Schule auch genommen hat, sondern er hat auch eine willkommene Ergänzung zu der Verheißung im Matthäusevangelium geliefert.

Von einer antipetrinischen Tendenz kann also in diesem Kapitel keine Rede sein, wenn auch sonst im vierten Evangelium der Liebesjünger Johannes gegenüber dem Apostel des Mutes und der Tat bei den Synoptikern bevorzugt zu werden scheint. Die dreimalige Frage erinnert allerdings an die dreimalige Verleugnung. Die Väter haben hierin gern eine Heilung derselben erkannt. Aber selbst wenn sie nur diesen Zweck hätte, so wäre damit Johannes doch über die Synoptiker hinausgegangen, indem er die Wiedereinsetzung des Petrus in die alte Liebe und Freundschaft samt der Verheißung darstellte. Die Frage enthält aber mehr. „Eine Erhebung des Petrus ist nicht zu verkennen.“[2] Denn Jesus wiederholt seine Frage nicht aus Zweifel an der Liebe des Petrus, sondern um die Bedeutung des Auftrages, welchen er dem Petrus geben wollte, desto stärker hervorzuheben[3]. Eine ähnliche dreimalige Wiederholung finden wir in der Unterredung des Joseph mit seinen Brüdern (Gn 42, 9 12 14).

---

[1] Cypr., Ep. 37, 1. Hier., In Ps. 86, 2. Aug., Ep. 53, 2. Theodor., Ad Ezech. 43, 16. Cyr. Alex., Ad Is. 44, 23.

[2] Hase, Polemik 122.

[3] Ambros., In Luc. 10, 175. Cyr. Alex., In Ioann. 12, 64. Chrys., In Ioann. hom. 88, 1.

Die Verbindung der Übertragung mit dem wunderbaren Fischzuge, bei welchem Petrus eine Hauptrolle spielte, erinnert an die Berufung des Petrus (Lk 5, 1 ff). Petrus wurde trotz seines Sündenbekenntnisses zum Menschenfischer berufen; ein Fischzug sollte ihm wieder zeigen, daß er in besonderer Weise Menschenfischer sein werde mit der Gnade und der Vollmacht seines Herrn. Die große Zahl der Fische (153) deutet auf die Menge der Heiden hin, welche Petrus als Menschenfischer in seinem Netze fangen wird (Hieronymus). Noch mehr aber zeigt die Rede bei der Mahlzeit, daß Petrus der Hirt der ganzen Herde Christi sein wird.

19. Wie Jo 1, 42 und Mt 16, 17 redet Jesus den Petrus feierlich an, um die Wichtigkeit der Situation anzudeuten. „Simon, Sohn des Johannes, liebst du mich mehr als diese?" Nach der Liebe fragt Jesus, weil der Glaube bei der Versuchung nicht verloren gegangen war (Lk 22, 32); aber der Mut der Liebe zum Bekenntnis hatte gefehlt. Die Liebe ist für einen Apostel doppelt notwendig, wenn er die Herde Christi, nicht seine eigene, weiden soll. Hat doch der gute Hirt von sich selbst gesagt: „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe hin" (10, 11 15). Deshalb liebt ihn der Vater, weil er sein Leben hingibt. „Es soll eine Pflicht der Liebe sein", sagt der hl. Augustinus, „die Herde des Herrn zu weiden, wenn es ein Zeichen der Furcht war, den Hirten zu verleugnen."[1] „Mehr als diese", nämlich die Mitapostel, kann nach 6, 68; 13, 6 ff 37; 18, 10 trotz der Verleugnung nicht auffallen, aber nach Mt 16, 18 f; 26, 33; Lk 22, 32 die andern auch nicht beleidigen. Dies um so weniger, als durch Tod und Auferstehung die ehrgeizigen Bestrebungen (Mt 20, 20 ff. Lk 22, 24 ff), welche Jesus abgewiesen hatte, ohne eine nähere Erklärung zu geben als den Hinweis auf Leiden und Tod, nun gründlich beseitigt waren. Die größere Liebe verpflichtete nur zu größerer Demut, die höhere Auszeichnung zu schwereren Leiden. Die Forderung größerer Liebe war nicht einmal Folge des tieferen Falles, sondern Voraussetzung der folgenden Erhöhung, wie das Bekenntnis des festeren Glaubens die Veranlassung der Verheißung gewesen war.

Die Wahl des *φιλεῖν* in der Antwort des Petrus gegenüber dem *ἀγαπᾶν* in der Frage deutet auf die innere Ergriffenheit des Apostels hin, zeigte „nicht bloß das Feuer der Seele, sondern auch des Leibes für die Verehrung Gottes"[2]. Die Auslassung des „mehr als diese" ist eine natürliche Wirkung der Bescheidenheit und Demut. Jesus sprach zu ihm: „Weide meine Lämmer." Zum zweitenmal sagte er: „Leite

[1] In Ioann. tr. 123, 5. [2] Ambros. a. a. O. 176.

meine Schafe." Und zum drittenmal, nachdem Petrus tief bewegt an die Allwissenheit des dreimal fragenden Meisters appelliert hatte, erwiderte Jesus: „Weide meine Schafe." Der griechische Text hat das erste und dritte Mal *βόσκειν*, das zweite Mal *ποιμαίνειν*, das erste Mal *ἀρνία*, die beiden andern Male *προβατία*, doch ist namentlich Vers 16 die Lesart *πρόβατα* gut bezeugt. Die Vulgata übersetzt zweimal agnos, das dritte Mal oves und hat dreimal pascere, weil sich die Nuancierung der griechischen Zeitwörter nicht leicht geben ließ. Indessen ist gerade diese nicht ohne Bedeutung für die Erklärung, insofern das „Weiden" an die fette Weide erinnert, auf welche der gute Hirt seine Herde führt, das „Leiten" die Hirtensorgfalt für den Schutz und Bestand der ganzen Herde ausdrückt[1]. Die „Hirten der Völker" bei Homer sind ja bekannt. Beide Zeitwörter zusammen stellen also den Petrus als den von Christus über seine Herde gesetzten Hirten dar, welcher sie mit der geistigen Nahrung der göttlichen Lehre und Gnade zu speisen und an Christi Stelle zu leiten und zu regieren hat.

20. Klar und deutlich ist damit die oberste Hirtengewalt des Petrus als des Stellvertreters für den guten Hirten ausgesprochen, der Primat des Petrus über die ganze Kirche gelehrt. Dem Petrus übergab Jesus, in den Himmel zurückkehrend, seine Schafe, sie an seiner Statt zu weiden und zu leiten. Ihm händigte er das Vorsteheramt über seine Brüder ein. Seinen Namen als guter Hirt und die Gewalt dieses Namens gibt Jesus dem Petrus, welcher seine Liebe bekannte[2]. An eine bloße Wiedereinsetzung in den vorigen Stand, welche unter den Katholiken nur Cyrill von Alexandrien befürwortet[3], ist, abgesehen von der ungewöhnlichen Situation und Ausdrucksweise, schon deshalb nicht zu denken, weil, wenn Petrus wirklich durch die Verleugnung seines allgemeinen Hirtenamtes verlustig gegangen wäre, er dasselbe bei der apostolischen Sendung 20, 21 ff wieder empfangen hätte, und zwar in derselben Weise, wie er dasselbe vorher besessen hatte. Petrus wurde auch nach der Auferstehung wieder als der erste unter den Aposteln anerkannt[4].

---

[1] Pf 22; 79, 2. Jr 3, 15; 23, 2 4. 2 Kg 5, 2. Mich 5, 4 6; 7, 14. Mt 2, 6. Offb 2, 27; 7, 17; 12, 5; 19, 15.

[2] Vgl. Chrys., In Ioann. hom. 88, 1; Sermo 6; Arnob. iun., Ad Ps. 138.

[3] Zur Stelle und Thesaur. de trin. assert. 32. Vgl. Kommentar 586 Anm. 4. Langen, Das vatikanische Dogma I 84 f. Puller dehnt dies mit Unrecht auf die andern Griechen aus (S. 121 f).

[4] Mk 16, 7. Lk 24, 12 34. Jo 20, 2. 1 Kor 15, 5. Drey, Apologetik III 221 f.

Daher kann hier nur der Primat allein, nicht das „Hirtenamt überhaupt“ oder ein irgendwie in den Apostolat eingeschlossener Primat gemeint sein. „Obwohl Jesus nach seiner Auferstehung allen Aposteln seine Macht mitgeteilt (Jo 20, 21—23), so hat er doch, um die Einheit zu offenbaren, eine Kathedra errichtet und durch seine Autorität den von einem ausgehenden Ursprung dieser Einheit angeordnet. Das waren allerdings auch die übrigen Apostel, was Petrus war, mit gleicher Gemeinschaft an Ehre und Macht ausgerüstet, aber der Anfang geht von der Einheit aus (und der Primat wird dem Petrus gegeben), damit die Kirche Christi als eine (und seine Kathedra als eine) offenbar werde.“ [1] „Ihn haben seine Tränen nach diesem tiefen Fall, nach diesem argen Fehltritt wieder zu seiner früheren erhabenen Stellung zurückgeführt, haben ihm das Amt des Oberhauptes über die ganze Kirche verschafft, so weit die Erde reicht, und was am allermeisten besagen will, sie haben uns sogar den Beweis geliefert, daß Petrus mehr Liebe zum Herrn besaß als alle andern Apostel, denn der Herr sprach zu ihm: Petrus, liebst du mich mehr als diese?“ [2]

Aus dem Wechsel zwischen agni und oves, oder zwischen agni, oviculae, oves (Ambrosius) hat man eine besondere Beziehung zu den verschiedenen Klassen der Herde abgeleitet. Sie werden gedeutet: Kinder, Erwachsene; Anfänger, im Glauben Gereifte; Anfänger, Fortgeschrittene, Vollkommene. Am einschneidendsten ist die Deutung von der hörenden und lehrenden Kirche [3]. Zu der letzteren würden auch die Apostel zu rechnen sein. Ob diesem Wechsel eine solche Absicht zu Grunde liege, kann fraglich erscheinen. Aber in der Konsequenz liegt diese Deutung doch. Denn Christus übergibt ja seine ganze Herde dem Petrus. Unbeschadet des ihnen zukommenden apostolischen Amtes müssen die übrigen Apostel nicht bloß äußerlich, sondern auch geistig mit dem obersten Hirten der Kirche, dem Einheitspunkte, verbunden sein. Pseudo-Augustinus bemerkt zu Mt 17, 26, Petrus habe für alle Apostel bezahlt, weil auch nach dem Heilande alle in Petrus enthalten sind. „Denn ihn machte er zum Haupte derselben, daß er der Hirt der Herde des Herrn sei (Mt 26, 41. Lk 22, 31). Warum streitet man? Für Petrus bat er, für Jakobus und Johannes nicht, um von den andern zu schweigen. Offenbar sind in Petrus alle enthalten, denn indem er für Petrus bat, erkennt man, daß er für alle gebeten hat.“

---

[1] Cypr., De un. 4. Leo, Ep. 10. Der „romanisierende Interpolator“ wird seit der Hypothese Chapmans über die Schrift Cyprians jetzt etwas milder beurteilt werden. Kneller, Der hl. Cyprian und die Idee der Kirche: Stimmen aus Maria-Laach LXV (1903) 498 ff.

[2] Chrys., De paen. 5, 2.

[3] Isidor., Ep. 8, 2. Aug., Quaest. ex Nov. Test. n. 75.

21. Die Väter sind in der Beurteilung dieses Hirtenamtes als eines Vorranges, des Primats, einstimmig. „Diesen Vorrang bestritt selbst im Orient niemand.“[1] Indem z. B. Origenes den hohen Wert der Liebe rühmt, welche Glaube und Hoffnung überdauert, führt er auch Petrus als Beispiel an. „Als dem Petrus das Oberhirtenamt über alles übertragen, auf ihn, als den Felsen, die Kirche gegründet wurde, da wurde von ihm kein anderes Bekenntnis als das der Liebe verlangt.“ Der hl. Chrysostomus, welcher die Liebe als das Prinzip der pastorellen Tätigkeit bezeichnet, verweist wiederholt auf Petrus, das Haupt und den Mund der Apostel, welchen Jesus wegen der Liebe zum Vorsteher seiner Herde gemacht hat. „Wenn du über alle Güter Gottes gesetzt werden sollst und das tust, wodurch auch Petrus, wie er sagte, sogar die übrigen Apostel werde übertreffen können, so kannst du nicht mehr darüber streiten, daß du nicht zum Glück getäuscht worden bist“, sagt er zu seinem Freunde Basilius. „Denn zu Petrus sagte er: Liebst du mich mehr als diese? und deshalb übertrug er ihm das Hirtenamt.“ „Die Sorge für die ganze Welt wird dem Petrus übertragen.“ Theophylakt folgt seinem Vorbilde auch hierin. Ebenso bemerkt Asterius (4. Jahrh.): Jesus habe mit der dreifachen Frage diesem Manne die katholische und allgemeine Kirche übertragen, die Sorge über die ganze Welt, als eine Herde der eine Hirt. Beinahe als Stellvertreter gab der Herr den treuesten seiner Jünger. Theodoret weist namentlich darauf hin, daß Petrus die Sorge des höchsten Hirtenamtes seinen Mitknechten zuzuwenden habe, „daß du sie weidest, wie du geweidet wirst, und die Gnade, die du mir verdankst, durch jene mir wieder vergiltst“[2].

Die Päpste haben unsere Stelle auch bald von einem besondern Hirtenamte des Petrus aufgefaßt. Petrus ist über die andern Hirten gesetzt. Christus hat ihm eine wunderbare Teilnahme an seiner eigenen

---

[1] Langen, Die Kirchenväter 138. Turmel, Histoire de la papauté de Victor à S. Cyprien: Revue cath. des églises 1905, 321 ff. Ermoni, La primauté de l'évêque de Rome dans les trois premiers siècles, 1904. Tondini, La primauté de St Pierre, prouvée par les titres que lui donne l'Église Russe dans sa liturgie, 1867. Über die griechischen Sekten s. Zeitschr. f. kath. Theol. 1877, 662 ff. Dagegen Puller, der aber mit Unrecht behauptet (S. 120 f), die Väter betrachten alle Apostel als Hirten, weil sie das Papsttum nicht kannten. Zu Chrysostomus meint er, derselbe übertreibe mitunter rhetorisch, weil sich Petrus in Antiochien aufgehalten habe (S. 366). Doch gibt er zu, Chrysostomus habe den Primat „der Ordnung, der Leitung“ anerkannt (S. 121).

[2] Orig., In Rom. 5, 10. Chrys., De sacerd. 2, 82 91 123. Epiph., Anc. 9. Ioann. Dam., De transfig. n. 6 9 16. Langen, Das vatikanische Dogma I 82; II 75.

Macht übertragen. Gott hat gegen die Wildheit der Irrlehrer vom Himmel her ein Hirtenamt ausgerüstet, das dem Petrus durch das dreimalige Gebot: „Weide meine Schafe", übertragen worden ist. Mit Recht ist demjenigen die Sorge für die Weidenden übertragen worden, dessen herrliches Glaubensbekenntnis durch den Mund Gottes gelobt worden ist. Auf einer Synode zu Rom im Jahre 531 wurde ein Schreiben des Metropoliten Stephanus von Larissa an den Papst vorgelesen und zu Protokoll genommen, welches „voll Anerkennung des römischen Primats" ist. Gregor d. Gr. bemerkt, daß Christus wegen dieser Worte dem Petrus die Sorge für die ganze Kirche übertragen habe, sei allen, welche das Evangelium kennen, klar. Beda, Alcuin u. a. folgen diesen Vorgängern[1]. Es ist also doch mehr in den Schriften der Päpste des 5. Jahrhunderts über die Übertragung des Primats enthalten als der bloße Keim.

22. Mitunter machen die Väter wie bei der Stelle über die Verheißung auch hier eine Anwendung auf die ganze Kirche und auf den einzelnen Gläubigen. Diese Konsequenzen dienen aber nur dazu, das Vorbild des Petrus für die ganze Kirche, für alle Gläubigen, als maßgebend darzustellen. Es läßt sich dies namentlich leicht aus der Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum abnehmen. In dieser wird die Liebe für alle als die Grundlage des christlichen Lehrens und Lebens hingestellt, ohne daß der Vorzug des Petrus irgendwie angetastet würde. Auch wenn Chrysostomus sagt[2], daß dieser Beweis der Liebe des Petrus nicht bloß von den Priestern, sondern von uns allen, denen auch nur die geringste Herde anvertraut ist, gefordert sei, so ist der Charakter der Akkommodation leicht erkenntlich. Chrysostomus pflegt ja stets in seinen Homilien solche Nutzanwendungen zu machen. Noch weniger folgt hieraus, daß Chrysostomus keinen Unterschied zwischen Priestern und Laien machen wollte. Allerdings, die Liebe soll keinen Unterschied kennen. Ähnlich verhält es sich mit den Äußerungen des Basilius und Theodoret, welche alle Apostel unter den Hirten verstehen, denn dies ist unzweifelhaft richtig, schließt aber eine Organisation nicht aus.

Besonders ist es wieder Augustinus, welcher die Beziehung des Hirtenamtes auf die ganze Kirche als eines Amtes für die Kirche betont. So sagt er: „Nicht ohne Grund übernimmt unter allen Aposteln Petrus die Rolle dieser katholischen Kirche, denn dieser Kirche sind die

---

[1] Leo, Ep. 10. Vigil., Encycl. 5. Febr. 552. Greg., Ep. 4, 3; vgl. 1, 25; 5, 20; 7, 40.

[2] In Matth. hom. 77, 6. Basil., Const. mon. 22, 4 f. Theodor., Ad Ier. 3, 14.

Schlüssel des Himmelreiches übergeben worden, als sie dem Petrus gegeben wurden. Und als ihm gesagt wurde: Liebst du mich? Weide meine Schafe, so wurde es zu allen gesagt."[1] Die weitere symbolische Vergleichung mit den Handlungen des Petrus[2] zeigt aber zu deutlich, daß es sich um eine Anwendung des für Petrus Geltenden auf die Kirche handelt. Die katholische Kirche ist dem hl. Augustinus ohnehin diejenige, welche die Einheit mit Petrus bewahrt hat. Nicht in Petrus, sondern an seinem Leibe wollte Jesus den Petrus als guten Hirten einsetzen. An diesem Leibe ist aber Christus der höchste Hirt, und er hat sein Hirtenamt seinen Gliedern hingegeben; denn Petrus ist Hirt, Paulus ist Hirt und die übrigen Apostel sind Hirten, und die guten Bischöfe sind Hirten. Denn alle sind von Christus zu den Völkern gesandt, während er allein den verlorenen Schafen des Hauses Israel nachging.

Auch Leo hebt die Beziehung des Petrus zu der ganzen Kirche stark hervor. „Aus der ganzen Welt wird der eine Petrus auserlesen, um der Berufung aller Völker und allen Aposteln und allen Vätern der Kirche vorgesetzt zu werden, auf daß, wenn auch im Volke Gottes viele Priester sind und Hirten, doch alle Petrus regiere, welchen vorzugsweise auch Christus regiert."[3] Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß die Väter in der Übertragung des Hirtenamtes an Petrus zugleich die Übertragung desselben an die Kirche verstehen. Dies ist eine einfache Folgerung aus der in Petrus repräsentierten Einheit der katholischen Kirche. Im Hinblick auf Petrus sehen alle das Hirtenamt als ein ganz besonderes Amt für die ganze Kirche an. Der Primat desselben steht fest, wenn er auch in den mannigfachsten Wendungen ausgesprochen wird. „So bestimmt erkannte man seit jeher den Primat dieses Apostels an, daß selbst Alexandrien, von seinem Schüler Markus und der Überlieferung gemäß nach seinem Auftrag und seiner Anweisung gegründet, aus diesem Grunde mit den oben genannten (petrinischen) Kirchen den Rang einer Patriarchalkirche erhielt", anerkennt Langen[4]. Petrus und die Kirche wurden wechselweise gebraucht. Alle schlachtet und ißt Petrus (Apg 10, 13), weil Petrus

[1] De agone christ. 30; Sermo 46, 13, 30. Vgl. In Ioann. tr. 47, 2 f; Sermo 295, 4; 296.

[2] Mt 14, 30; 16, 22; 26, 51 70—74. Gal 2, 12.

[3] Sermo 4. Vgl. auch den Bischof von Chioggia auf der Synode von Trient bei Theiner (Akten I 700). Andere daselbst II 172 ff 188 ff. Puller meint (S. 122), Leo habe die Erklärung für den Primat in diesen Worten oder den Keim dafür erfunden. Die Übereinstimmung der größten Väter sei für die Übertragung des apostolischen Hirtenamtes, also für die anglikanische Auffassung.

[4] Das vatikanische Dogma I 88.

der Fels und der Fels die Kirche ist[1]. Hiervon haben die Theologen des Mittelalters vielfache Anwendungen gemacht.

23. Was ist aber unter diesem Primat zu verstehen? Bedeutet dieser Vorrang des Petrus vor den übrigen Aposteln nur eine Art Ehrenvorzug? Ist es wirklich richtig, was die Protestanten und Altkatholiken behaupten: „Petrus war nach dem Glauben der heiligen Väter unter den Aposteln der Erste unter gleichen, nichts mehr und nichts weniger"?[2] Daß die Heilige Schrift nicht in der Weise ausgelegt werden kann, wurde bereits gezeigt. Sie wird nur dadurch für diese Ansicht verwendbar, daß man die besondern Stellen über Petrus nach Maßgabe der Stellen über alle Apostel erklärt. In letzteren Stellen ist Petrus als Apostel mit inbegriffen, in den andern ist er aber auf Grund seines Glaubens und seiner Liebe vor den andern nicht bloß ausgezeichnet, sondern mit besonderer Gewalt und Vollmacht ausgerüstet. Die Schlüsselgewalt und das oberste Hirtenamt bedeuten nicht bloß ein Ehrenamt; der Fels der Kirche dient dieser nicht bloß zur Zierde. Die allgemeine Gewalt der Apostel und die besondere des Petrus sind beide von Christus verliehen, sind göttlichen Rechtes, aber sie sind nicht voneinander getrennt, vielmehr nach dem Willen des Herrn für das Wohl der Kirche gut geordnet.

Auch die verschiedenartigen Aussprüche der Väter und Theologen sind ohne die Annahme eines eigentlichen Primats nicht miteinander zu vereinigen. Man kann ja einzelne Stellen, z. B. des Isidor, Beda, Damiani u. a., anders deuten; aber dieselben Autoren haben doch wieder den Primat so unzweideutig anerkannt, in der „schärfsten Weise betont", daß sie durch die Gleichstellung der Ämter doch nur den gemeinsamen Apostolat, das gemeinsame Lehr- und Hirtenamt zum Ausdruck bringen wollten. Dies zeigt sich besonders bei Petrus Damiani, welcher gewiß das Recht des Vorranges, des Prinzipats anerkannte. Denn „im schneidendsten Widerspruch zu diesen im allgemeinen richtigen und auf der Bibel gegründeten Anschauungen steht es nun wieder, wenn er anderswo, den damals beginnenden papalistischen Ideen folgend, den Papst den alleinigen Universalbischof aller Kirchen nennt, und wenn er von Petrus sagt, bei ihm sei Belehrung zu suchen, der die Schlüssel der Erkenntnis und Macht empfangen, ihm habe der Schöpfer den Lehrstuhl in der Kirche in besonderer Weise (principaliter) anvertraut, damit jeder, der über gött-

---

[1] Aug., In Ps. 103, 2; Sermo 4, 18; 149, 5 f.

[2] Langen, Die Kirchenväter 136 f; Das vatikanische Dogma I 89; II 81 ff. Döllinger-Friedrich, Janus[2], 1892, 13. Sieffert: Realenzykl. XV[3] 193. Puller, The primitive Saints 105 f.

liche Dinge unterrichtet werden wolle, zum Orakel und zur Lehre dieses Lehrers seine Zuflucht nehme." [1] Verlangt nicht eine billige Exegese, daß man statt des Widerspruchs eine Vereinigung suche, welche durch die doppelte Stellung des Petrus als einer der Zwölfe und als der erste der Apostel sich leicht gewinnen läßt?

Die bereits zitierte Stelle des hl. Cyprian von der gleichen Teilnahme der übrigen Apostel „sowohl an der Ehre als der Macht" würde, wenn man gerade diesen Ausdruck pressen würde, sogar den Ehrenvorzug zweifelhaft machen. Wenn man aber die große Bedeutung, welche Cyprian an demselben Orte der in Petrus ruhenden Einheit beilegt, genauer beachtet, so folgt für Petrus sogar mehr als ein Ehrenvorzug daraus. Denn diese Einheit kann unter den Aposteln und in der Kirche doch nicht einen rein äußerlichen, formalen Charakter haben. Sie muß eine wirksame, in Lehre und Leben erkennbare Einheit sein. Ohne eine besondere, prinzipale Stellung des Petrus wäre ja die Übereinstimmung durch die Einheit in Petrus ein zufällige, keine notwendige. Cyprian hat denn auch zu der Zeit, als er mit Rom gegen die Häresie kämpfte, die Konsequenzen aus Mt 16, 18 gezogen und anerkannt [2]. Wenn er im Ketzertaufstreit einen andern Standpunkt eingenommen hat, so hat er sich doch von der Einheit mit Rom nicht losgesagt.

Dies gilt ebenso vom hl. Hieronymus, welcher gegen Jovinian schreibt: „Aber du sagst: Auf Petrus wird die Kirche gegründet; obwohl dasselbe an einer andern Stelle auf alle Apostel geschieht und alle die Schlüssel des Himmelreiches erhalten und von einem aus auf alle die Stärke der Kirche befestigt wird, so wird dennoch deshalb unter den Zwölf einer ausgewählt, damit durch Aufstellung des Hauptes die Gelegenheit zum Schisma beseitigt werde." [3] Der hl. Augustinus sagt aus Anlaß des Streites in Antiochien: „Sieh, da erwähnt Cyprian, was wir auch in den heiligen Schriften gelernt, den Apostel Petrus, in welchem der Primat über die Apostel (primatus apostolorum) durch eine so ausgezeichnete Gnade hervorragt." „Denn wer weiß nicht, daß jeder Prinzipat des Apostolats jedem Bischofsamte vorzuziehen ist?" [4] Der hl. Ambrosius bemerkt: „Petrus wird der Kirche vorgesetzt, nachdem er vom

---

[1] Langen, Das vatikanische Dogma II 95.

[2] Harnack, Dogmengesch. I² 313 Anm. 2. O. Ritschl, Cyprian 139. Vgl. Turmel: Revue cath. des églises 1905, oct. déc.

[3] Adv. Iovin. 1, 14. Wilmers, De eccl. 41 313. Schrader, De un. Rom. I 158 ff.

[4] De bapt. 2, 1, 2. Ambros., In Ps. 43, 40. Optat., De schism. Don. 2, 2. Specht, Die Lehre von der Kirche 126 ff. Reuter, Augustinische Studien 303 ff.

Teufel versucht worden ist. Deshalb sagt der Herr vorher, was das sei, daß er ihn nachher zum Hirten der Herde des Herrn auserwählte. Denn zu diesem sagte er: ‚Du aber, wenn du bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder.'" Wenn nun Ambrosius auf das Vorbild des Petrus hinweist, so kann er den vorhergehenden bestimmten Ausdruck nicht aufheben wollen. Christus ist ja auch unser Heiland und unser Vorbild. Warum sollte die Vorbildlichkeit des Petrus seine prinzipale Stellung ausschließen?

24. Die Gleichstellung des Petrus und Paulus hinsichtlich der Gründung der römischen Kirche ist seit alter Zeit (Irenäus) gebräuchlich und wird auch durch die alten Abbildungen in den Katakomben bestätigt. Auch sonst werden beide einander und den andern, z. B. dem Johannes, Jakobus, gleichgestellt[1] und als Fundamente und Säulen der Kirche bezeichnet. Aber schon die Vergleichung mit der alten Synagoge, mit Abraham, Isaak und Jakob beweist, daß es sich hier nicht um eine genaue Darstellung des Verhältnisses der einzelnen Apostel zu der Kirche, sondern um ihre allgemeine geschichtliche Bedeutung für die Kirche handelt, welche als das Haus Gottes über die alte Synagoge und die heidnische Welt fest und unerschütterlich hervorragt. Billigerweise wird man doch nicht bei jeder Erwähnung eine genaue Unterscheidung der gegenseitigen Stellung, welche allgemein bekannt und anerkannt war, verlangen.

Unter den Aposteln bestand nach den Vätern kein wesentlicher Unterschied, vielmehr hatten sie alle unmittelbar von Christus ihre Sendung erhalten und vollzogen dieselbe jeder in seinem eigenen Namen. „Gleichwohl aber ragte Petrus im Apostelkollegium hervor als dessen Haupt, um die kirchliche Einheit um so mehr zu sichern." Wie konnte er diese sichern, wenn die andern Apostel durchaus unabhängig von ihm waren? Daher geben die Väter dem Petrus nicht nur die verschiedensten Ehrenbezeichnungen, indem sie ihn den ersten, das Haupt, den Auserwählten, den Vorsteher, den Mund, die Zunge der Apostel, das Fundament, den Hirten, den Fischer, Vorsteher, Lehrer, Fürst der Kirche, des Erdkreises, den Pförtner des Himmels, den Schlüsselhalter des Himmelreiches u. a. nennen, sondern sie erklären auch das Schlüssel- und Hirtenamt als ein wirkliches Amt, als eine vom Herrn übertragene Obergewalt über die Kirche, die Herde Christi, durch welche die Einheit der Kirche im Glauben und Leben gegen Häresie und Schisma, gegen Sünde und Gewalt gesichert ist.

---

[1] Aug., Sermo 55. Ambros. a. a. O. 77, 6; De Spir. 2, 158. Langen a. a. O. I 91 ff; II 85 ff. Rossi, Bullettino di archeol. crist. 1868, 41; 1887, 23 f; Roma sotterranea II 307. Römische Quartalschrift 1888, 130 ff. Duchesne, Liber pontificalis I 2 f. Kraus, Realenzykl. II 607 ff.

Innozenz X. hat die Behauptung des Ant. Arnauld verworfen: „Die hll. Petrus und Paulus sind zwei Fürsten der Kirche, welche eins ausmachen; oder: sie sind die zwei Koryphäen und höchsten Führer der katholischen Kirche, unter sich durch die höchste Einheit verbunden; oder: sie sind der Doppelscheitel der Gesamtkirche, indem sie auf göttliche Weise zu einem verschmolzen sind; oder: sie sind die beiden höchsten Hirten und Vorsteher der Kirche, welche ein Haupt bilden, wenn diese Behauptungen nämlich so erklärt werden, daß sie eine volle Gleichheit zwischen Petrus und Paulus annehmen, ohne Unterordnung oder Unterwerfung des hl. Paulus unter den hl. Petrus in der höchsten Gewalt und Leitung der Gesamtkirche." [1] Das Verhältnis der Primatialgewalt zur apostolischen Gewalt hat der hl. Bernhard damit charakterisiert, daß er sagte, sie sei potestas summa, sed non sola.

IV. Die Stellung des Petrus in der apostolischen Kirche.

25. Wir haben oben das Leben des hl. Petrus bis zur Auferstehung des Herrn verfolgt und in demselben die Voraussetzung für die Bevorzugung des Apostels erkannt. Die Ergänzung dieser Skizze durch die Geschichte des Petrus nach der Himmelfahrt wird uns zeigen, daß Petrus nach der Rückkehr des Herrn in den Himmel die ihm verliehene höhere Vollmacht überall ausgeübt hat. Auch wenn es die Evangelien allein nur wahrscheinlich machen würden, daß Jesus dem Petrus den wirklichen Primat übertragen hat, so würde diese Wahrscheinlichkeit durch die Geschichte der apostolischen Zeit zur Gewißheit erhoben [2]. Wie Hase behaupten kann, daß „die Geschichte der apostolischen Zeit auch keine Spur von einer geistlichen Herrschaft des Petrus" zeige, wäre unbegreiflich, wenn man nicht den Standpunkt der protestantischen Polemik kännte. Oder soll vielleicht der Ausdruck „Herrschaft" besonders betont werden? Eine solche im Sinne von äußerer Gewalt wäre allerdings unmöglich gewesen, aber eine geistliche Herrschaft im religiösen Leben nach den Grundsätzen der Liebe des guten Hirten war um so leichter möglich, als die Apostel und Gläubigen hierin eines Herzens und eines Sinnes waren. Der historische Charakter der Apostelgeschichte muß aber selbst von der Kritik wieder mehr anerkannt werden. Die petrinischen Reden tragen das Gepräge der alten Zeit.

---

[1] 29. Januar 1674. Denzinger, Enchir. n. 965. Vgl. auch Döllinger, Christentum 32 f.

[2] Langen, Das vatikanische Dogma I 30. Hase, Polemik 122. Pfleiderer, Das Urchristentum 47.

Petrus gibt die Anregung zur Wahl eines neuen Apostels an Stelle des Verräters und bestimmt die Eigenschaften des zu Wählenden und den Wahlmodus (Apg 1, 15 ff). Er ergreift am Pfingstfeste das Wort zu einer Ansprache an das versammelte Volk. An Petrus und die übrigen Apostel (*Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα*)[1] wenden sich die tief ergriffenen Zuhörer (2, 14 ff 37 ff). Petrus heilt den Lahmen an der Tempelpforte (3, 1 ff), spricht zu dem Volke (3, 11 ff) und als Gefangener zum Hohen Rat (4, 8 ff; 5, 29 ff). Er vollzieht an Ananias und Sapphira das Strafurteil über die Lüge (5, 1 ff). Den Petrus und Johannes sandten die Apostel nach Samarien (8, 14 ff). Petrus ist es, welcher daselbst das bekannte Wort an den Magier Simon gerichtet hat. Er hat aber auch die erste Visitationsreise bei den Gemeinden unternommen, indem er durch alle Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samaria reiste. Zu Lydda heilte er den kranken Äneas (9, 32 ff), in Joppe rief er die Tabitha ins Leben zurück; durch eine besondere Offenbarung wurde Petrus zur Aufnahme des ersten Heiden in die Gemeinde vorbereitet (10, 1 ff). Er wurde wunderbar aus dem Gefängnisse befreit (12, 1 ff). Auf dem Apostelkonzil hielt er, als ein großer Streit entstanden war, die entscheidende Rede (15, 6 ff). „Diese Tat edler, selbstverleugnender Hochherzigkeit hat im kritischen Moment die Zukunft des Christentums gerettet; darum hält die Kirche mit Recht das Ansehen des Petrus in hoher Ehre", meint Pfleiderer. Man kann also in Wahrheit von ihm sagen, er habe die ersten Gläubigen wie die ersten Heiden in die Kirche aufgenommen, das erste Wunder unter den Aposteln gewirkt, den ersten Ungehorsamen gestraft, den ersten Häretiker aus der Kirche ausgeschlossen, die erste Kirchenvisitation gehalten, dem ersten Konzil präsidiert. Die ganze erste apostolische Kirche hat in Petrus ihren lebendigen, sichtbaren Mittelpunkt. Könnte der Primat des Petrus besser durch die Tatsachen beleuchtet werden?

26. Die Briefe des hl. Paulus bestätigen diese Stellung aufs neue[2]. Sie sind hierfür um so bedeutungsvoller, als Paulus, der seine unmittelbare Berufung durch den Herrn und die Unmittelbarkeit seines Evangeliums energisch wahrt, eher Veranlassung zur Zurückhaltung als zur ausführlichen Darstellung des Verhältnisses hatte. Nichtsdestoweniger gebraucht gerade Paulus mit Vorliebe den charakteristischen Namen Kephas von Petrus und erzählt, daß er nach Jerusalem hinaufgereist sei,

---

[1] Vgl. den Markusschluß, das Petrusevangelium, die Petrusapokalypse und Ignat., Ad Smyrn. 3, 2. Harnack, Altchristl. Literatur I 29.

[2] Vgl. Piacevitch, De primatu ecclesiae 741 ff 758 ff.

um den Petrus kennen zu lernen (Gal 1, 18). Bei der Bedeutung, welche diese Bemerkung durch den Zusammenhang erhält, kann gewiß nicht die Neugierde oder Höflichkeit als Motiv der Reise angenommen werden. Vielmehr war es die Überzeugung des Apostels, daß er sein Amt als Heidenapostel nicht segensreich ausüben könne, wenn er sich nicht mit Petrus in Übereinstimmung befinde. Der erste der Apostel, der Vorsteher der Apostel war es, dem der Besuch galt. Was Paulus von seiner späteren Reise nach Jerusalem berichtet (2, 2), gilt auch von dieser. Er ging hinauf infolge einer Offenbarung und legte ihnen sein Evangelium vor, besonders den Geltenden, ob er etwa vergebens laufe oder gelaufen sei. Die Übereinstimmung mit den Uraposteln, mit Petrus, mußte gewahrt bleiben. Ebenso vereinbart er sich mit den Geltenden, und die Vereinbarung wird dahin bestimmt, daß dem Paulus das Evangelium der Vorhaut, dem Petrus das Evangelium der Beschneidung anvertraut wird. Hat Paulus von Jesus die Offenbarung, von der Gemeinde in Antiochien die Ordination (Apg 13, 1 ff) erhalten, so wurde er durch die Anerkennung seitens des Petrus als der rechtmäßige Verwalter der Geheimnisse Christi in der auf Petrus gegründeten Kirche bestellt. Der schon besprochene Streit zu Antiochien konnte dieser Vereinbarung keinen Abbruch tun, denn es handelte sich nur um die Anwendung eines disziplinären Grundsatzes, den man vorher festgestellt hatte.

„Als Paulus zur christlichen Sache übergegangen war, da hat er alles zuerst mit sich selbst und im Geiste mit dem abgemacht, der ihn berufen hat. . . . Nachdem er aber damit im reinen war, hat er doch die Fühlung mit der Urgemeinde gesucht, wie es jeder getan hätte. Doch nicht mit der ganzen Gemeinde, das war schon aus äußeren Gründen unmöglich. Aber mit Petrus, und das genügte; weiter bedurfte er nichts. Nur dazu geht er nach Jerusalem, um diesen Mann kennen zu lernen; in ihm sieht er das ganze Christentum, wie es bis jetzt ist. Die Bedeutung des Petrus war sicher vom Meister selbst erkannt; er war von diesem schon über alle andern ausgezeichnet worden. Er hat sich ebenso gewiß im weiteren Verlaufe hervorragend bewährt, denn er hat seine Stelle behauptet, nicht in einer falschen Überlieferung nur, sondern, soweit wir sehen können, in der Geschichte selbst“, bemerkt ein Vertreter der modernen Kritik[1]. Die Schwankungen im Charakter des Petrus nach den Evan-

[1] Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 12 149 470. Dagegen Grill, Der Primat 39 ff. Über die frühere Abfassung des Galaterbriefes vgl. die Schriften von Weber und Belser. Auch Bartlet, The apostolic age, its life, doctrine, worship and polity, 1900. Dagegen Réville: Rev. de l'hist. des rel. 1902 I 97 ff.

gelien lassen allerdings denselben noch nicht abgeklärt erkennen, aber Mut und Entschlossenheit bilden doch den Grundzug.

Auch hier läßt sich wie in der Apostelgeschichte wahrnehmen, daß das Apostelkollegium mit Petrus an der Spitze die Leitung der Kirche ausübte, aber jedenfalls nicht die Apostel ohne Petrus, vielmehr durch Petrus. Er greift oft allein entscheidend in den Gang der apostolischen Kirche ein. Daraus erklären sich die gemeinsamen Beratungen, Wahlen und Sendungen, welche den Zusammenhang zwischen Haupt und Gliedern deutlich erkennen lassen, aber den Unterschied nicht aufheben. Alle Apostel waren vom Herrn an ihre Stelle gesetzt, Petrus aber zum Felsen und Hirten bestimmt.

27. Selbst die Begegnung des Petrus mit Paulus in Antiochien zeigt noch neben der gemeinsamen Aufgabe der Apostel die besondere Stellung des Petrus. Denn nur diese konnte den hl. Paulus zu einem so energischen Schritt veranlassen, weil er befürchten mußte, daß die Handlungsweise des Petrus, welche mit dessen eigener Gesinnung im Widerspruch stand (Heuchelei), für die Gesamtkirche maßgebend werden könnte. Einzelne Väter haben die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen gesucht, daß sie den Petrus vom Apostelfürsten unterschieden[1], und haben hierin noch spät Zustimmung erfahren (Harduin, Zaccaria u. a.), oder den Streit als einen äußerlichen Scheinkampf darstellten[2]. Beides beruht auf der Verkennung der schwierigen Lage des Petrus, welcher um indifferenter Dinge wegen die Judenchristen nicht zurückstoßen wollte. Es war ein Fehler im Benehmen, nicht in der Predigt, bemerkt Tertullian. Schon der hl. Cyprian lobt gerade an Petrus, daß er der Zurechtweisung des Paulus gegenüber nicht übermütig und anmaßend sich auf seinen Primat berief und den Paulus als Verfolger der Kirche verachtete.

Der hl. Augustinus bemerkt dazu: „Sieh, da erinnert Cyprian an dasjenige, was auch wir aus den heiligen Schriften gelernt haben, daß der Apostel Petrus, in welchem der Primat des Apostolates durch eine so ausgezeichnete Gnade hervorragt, als er entgegen der Wahrheit über die Beschneidung zu handeln pflegte, von dem späteren Apostel Paulus zurechtgewiesen worden sei. Übrigens fürchte ich gegen Petrus ungerecht zu werden, denn wer weiß nicht, daß jener Prinzipat des Apostolates jedem Episkopat vorzuziehen ist?“ In jenem schönen Schreiben, in welchem Augustinus dem Hieronymus seine Gründe gegen die Annahme einer

---

[1] Clem. Alex. vgl. ap. Eus., Hist. eccl. 1, 12; vgl. Hier., In ep. ad Gal. 2, 11 ff. Hurter, Nomenclator III² 32. Belser, Die Selbstverteidigung des hl. Paulus 102 ff.

[2] Origenes, Hieronymus s. oben S. 243 f.

Simulation auseinandersetzt, findet er das Beispiel des Petrus, das er den Nachkommen gab, nicht zu zürnen, wenn sie getadelt werden, falls sie selbst den rechten Weg verlassen haben, seltener und heiliger als das Beispiel des Paulus, nach welchem es die Geringeren mutig wagen sollen, Größeren zur Verteidigung der evangelischen Wahrheit, ohne die brüderliche Liebe zu verletzen, zu widerstehen. Ganz entsprechend diesem Vorbild des Freimuts des hl. Paulus, der Demut des hl. Petrus, bittet Augustinus den Hieronymus wegen etwaiger Beleidigungen wiederholt um Verzeihung. „Denn wenn auch nach den Ehrentiteln der Episkopat größer ist als der Presbyterat, so ist doch Augustinus in vielen Stücken weniger als Hieronymus, obschon auch die Zurechtweisung des Jüngeren nicht verachtet werden darf?“ [1]

Der hl. Thomas führt diesen Vorgang als eine Ausnahme von der brüderlichen Zurechtweisung an, welche auch dem Niedergestellten gegen einen Prälaten erlaubt ist. „Denn ins Angesicht widerstehen vor allen, überschreitet das Maß der brüderlichen Zurechtweisung, und deshalb hätte Paulus den Petrus nicht so getadelt, wenn er nicht in irgend einer Weise gleich gewesen wäre, soweit die Verteidigung des Glaubens in Betracht kommt. . . . Daher hat auch Paulus, welcher dem Petrus untertan war, wegen der drohenden Gefahr des Ärgernisses bezüglich des Glaubens den Petrus öffentlich zurechtgewiesen und, wie die Glosse des Augustinus sagt: ‚Petrus selbst hat den Höheren ein Beispiel gegeben, daß, wo sie etwa den rechten Pfad verlassen haben, sie sich nicht schämen, von Niedrigeren zurechtgewiesen zu werden.‘“ Der hl. Bernhard und die hl. Katharina von Siena werden von der Kirchengeschichte als Beispiele hierfür angeführt. Aus der Stellungnahme des Paulus könnte man nur folgern, daß ihm von einem Primat des Petrus im Sinne von Mt 16 nichts bekannt gewesen sei, wenn man diesem, anfangs doch weniger hervortretenden Primat alle freie Tätigkeit und Autorität der Apostel opferte. Auch hier war doch eine allmähliche Entwicklung und eine Berücksichtigung der Verhältnisse notwendig.

28. Das Vatikanum lehrt, daß nach den Zeugnissen des Evangeliums dem heiligen Apostel Petrus der Primat der Jurisdiktion über die ganze Kirche direkt und unmittelbar von Christus dem Herrn versprochen und übertragen worden sei (Jo 1, 42. Mt 16, 16—19. Jo 21, 15—17), „Dieser so klaren Lehre der heiligen Schriften, wie sie immer in der Kirche verstanden worden ist, widersprechen offenbar die

[1] De bapt. 2, 1 2; Ep. 82 166, 4, 9. Thom., S. theol. 2, 2, q. 33, a. 4 ad 2. Vatic., De eccl. c. 1. Über Petri Stuhlfeier zu Antiochien (22. Febr.) und zu Rom (18. Jan.) s. Kellner: Zeitschr. f. kath. Theol. 1889, 566 ff.

schlechten Meinungen derer, welche, indem sie die von Christus dem Herrn in seiner Kirche eingesetzte Form der Regierung verkehren, leugnen, daß Petrus allein vor den übrigen Aposteln, sei es den einzelnen für sich oder allen zusammen, von Christus mit dem wahren und eigentlichen Primat der Jurisdiktion ausgerüstet worden sei, oder welche behaupten, dieser Primat sei nicht unmittelbar und direkt dem hl. Petrus selbst, sondern der Kirche übertragen worden. Wenn daher jemand behauptet, der heilige Apostel Petrus sei nicht von Christus dem Herrn zum Fürsten aller Apostel und zum sichtbaren Haupte der ganzen streitenden Kirche eingesetzt worden; oder derselbe habe von demselben unserem Herrn Jesus Christus nur den Primat der Ehre, nicht aber der wahren und eigentümlichen Jurisdiktion direkt und unmittelbar empfangen, der sei im Banne."

§ 13.

Der Primat des Papstes.

Die Anordnungen und Einrichtungen des Herrn sind für die ganze Dauer der Kirche bestimmt. — Der Primat war in der nachapostolischen Zeit notwendiger als in der apostolischen. — Die Nachfolger des Petrus in Rom. Apostelgeschichte. — Die Entstehung der römischen Gemeinde. — Babylon-Rom. — Das Johannesevangelium. — Die Nachrichten der Väter über den Aufenthalt des Petrus in Rom. Klemens. Ignatius. Papias. Dionysius von Korinth. Irenäus. Tertullian. Cajus. — Auch die protestantische Geschichtswissenschaft gibt die Tatsache fast allgemein zu. — Der 25jährige Aufenthalt des Petrus zu Rom. — Die Papstkataloge. — Die providentielle Bedeutung Roms. Die Entwicklung des Primates. — Klemens. — Ignatius. — Irenäus. — Cyprian. — Ambrosius. — Hieronymus. Augustinus. — Das Morgenland über den Primat. — Die Eifersucht Neuroms. — Die Größe der Stadt genügt nicht für die Erklärung der Primatialmacht. Die Aussprüche der Päpste. Julius. Bonifatius I. Siricius. — Innozenz I. Zosimus. — Die allgemeinen Konzilien. Gelasius. Leo. Die Kaiser. — Der Titel Papst. — Die Häretiker wenden sich an den Römischen Stuhl. — Die Formel des Hormisdas. — Die Würdigung des Römischen Stuhles bei protestantischen Schriftstellern. — Bonifatius. — Das Mittelalter. Nikolaus I. — Pseudo-Isidor. — Zentralisation im Abendland. — Petrus Lombardus, Bonaventura, Thomas. — Das vierte Laterankonzil. Das Konzil von Lyon, Florenz. Das fünfte Laterankonzil. Das Tridentinum. — Das Vatikanum. — Der hl. Anselm über den Primat.

I. Der Aufenthalt des Petrus in Rom.

1. Die katholische Kirche ist die apostolische Kirche, welche durch die Sukzession ihrer Bischöfe bis zu den Aposteln selbst hinaufreicht. Sollte die von Christus gestiftete, von den Aposteln geleitete Kirche für alle Völker und Zeiten die Lehrerin der apostolischen Wahrheit und die Verwalterin

der göttlichen Geheimnisse sein, so mußten die Anordnungen und Einrichtungen, welche Christus selbst getroffen hatte, in ihr unter dem Beistande des Heiligen Geistes fortbestehen und fortwirken. Jesus bleibt bei den Seinigen bis an das Ende der Welt.

Haben die Apostel in Petrus ein Haupt und einen obersten Hirten erhalten, damit die Einheit unter ihnen und in der Kirche gewahrt werde, so war um so mehr in der späteren Zeit ein solches Haupt für die Kirche notwendig[1]. Denn mit dem Wachstum der Kirche mußte auch die Gefahr des Irrtums und der Spaltung zunehmen. Mit der Entfernung von dem durch die Wirkungen des göttlichen Geistes geheiligten und verherrlichten Ursprunge der Kirche mußte das Bedürfnis nach einem äußeren Einigungspunkte fühlbarer werden. Den späteren Generationen standen nicht mehr die gewaltigen Persönlichkeiten der Apostel vor Augen, sie schauten nicht mehr in gleicher Weise den Erweis der Kraft und des Geistes, sie brauchten um so mehr andere Motive des Glaubens und Mittel für die kirchliche Einheit. Ohne eine äußere, auf göttliche Autorität gegründete Organisation wäre es der Kirche unmöglich gewesen, ihr Schifflein gegen die Wogen des feindlichen Meeres zu schützen, ihren Bau gegen die Pforten der Hölle zu verteidigen. Ohne diese Organisation hätte die Kirche in den schweren Kämpfen des 2. Jahrhunderts, in den Verfolgungen des 3. Jahrhunderts zu Grunde gehen müssen. Sie wäre den Streichen ihrer geistigen und physischen Gegner unterlegen.

2. Zu dieser Organisation gehörte aber der Primat in erster Linie. Dieser mußte sich in gleicher Weise von Petrus fortvererben, wie der Apostolat in den Nachfolgern der Apostel fortlebte. Über diesen prinzipiellen Punkt stimmen alle Väter überein, das Unterscheidende besteht nur in der Erklärung des Verhältnisses zwischen Petrus und seinen Nachfolgern, in der verschiedenen Anwendung der biblischen Stellen über den Primat des Petrus. Entweder wird Petrus, der Ursprung der kirchlichen Einheit, der Inhaber der einen Kathedra in der einen Kirche des einen Christus, als das Fundament betrachtet, auf welchem sich das von seinen Nachfolgern verwaltete Haus, sich Stockwerk um Stockwerk vermehrend, sicher erhebt, oder Petrus wird als der Inhaber der Schlüssel und der Verwalter des Hauses gedacht, wie er immer fortlebt und präsidiert auf dem eigenen Sitze, den Suchenden die Wahrheit des Glaubens und das Feuer der Liebe darbietet. Petrus wird als das Haupt bezeichnet des gesamten

---

[1] Dies bestreitet Calvin. Für Zwölf könne man ein Haupt brauchen, aber nicht für Hunderttausend! Jede Kirche brauche ihren Bischof. Es haben auch nicht die Bienen der ganzen Welt eine Königin! (Instit. 4, 6, 8).

Glaubens und aller Apostel, dem sich die heiligen Glieder der Kirche angeschlossen haben. Er lebt bis auf diese Zeit immer in seinen Nachfolgern, steht der Kirche vor und fällt das Urteil. „Denn obschon er die Sorge für seine Schafe vielen Hirten übertragen, hat er selber doch von der Hut der geliebten Herde nicht nachgelassen. Von seinem ersten und ewigen Beistande haben wir auch den Schutz apostolischer Hilfe empfangen, der seinem Werk nie fehlt. Und die Stärke des Fundaments, über dem die Kirche in ihrer ganzen Höhe aufgebaut wird, gerät nicht ins Wanken durch des Tempels Last, die auf ihm ruht; denn die Festigkeit jenes Glaubens, die an den Apostelfürsten gewiesen wird, ist eine immerdauernde, und wie immerdar bleibt, was Petrus von Christus geglaubt, so bleibt auch immerdar, was Christus in Petrus eingesetzt hat." [1] Damit ist allerdings gesagt, daß der felsenfeste Glaube des Petrus das nie wankende Fundament der Kirche ist, aber insofern derselbe durch den Primat festgehalten wird. Das eine ist an das andere gebunden.

„Wo Petrus ist, da ist auch die Kirche", lautet das berühmte Wort des hl. Ambrosius. Wenn man dasselbe auch im Sinne des Ambrosius ergänzt mit: „Wo auch immer die Kirche ist, da ist das Haus Petri" [2], so verhält es sich doch mit diesem von Ambrosius nicht selbst gegebenen Korrelat ähnlich wie mit dem bekannten Ausspruche des Irenäus: „Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes ist, da ist die Kirche." Es gibt keine katholische Kirche ohne den Heiligen Geist, keine ohne Petrus. Wo man die Kirche findet, wird man dem Einflusse des Heiligen Geistes, der Verbindung mit Petrus begegnen. Es ist dasselbe, was schon aus Cyprians Lehre folgt. Wer die Kathedra Petri, auf welchen die Kirche gegründet ist, verläßt, darf sich nicht zutrauen, daß er in der Kirche sei.

„Von den Prämissen aus, welche in dem abendländischen Begriff der Kirche, wie er sich konsequent entwickelt hatte, lagen, führte der Weg notwendig zum Papsttum. Ob freilich diese logische Notwendigkeit auch sich wirklich so rasch und in dieser Weise entwickelt hätte ohne die Gunst der Verhältnisse, mag man ja immer bezweifeln. Das Bedeutsame ist, daß beides nur eben wunderbar sich zusammenfügte, die Logik der Idee selbst und die Gunst der äußeren Umstände." [3]

3. Für die nähere Darstellung sind wir auf den geschichtlichen Weg angewiesen [4]. Wer sind die Nachfolger des Petrus? Obwohl

---

[1] Leo, Sermo 3, 2; 5, 2; Ep. 10, 2 9; 45, 3. Chrysol., Ep. Leonis 25.

[2] Bruno von Segni bei Langen, Das vatikanische Dogma II 112.

[3] Schmidt, Die Kirche 141.

[4] Aus der neuesten Literatur erwähnen wir: Martin, S. Pierre, sa venue et son martyre à Rome: Revue des questions hist. 1873, 5—107; Guilleux,

Petrus zuerst in Jerusalem und Palästina gewirkt, die Kirche in Antiochien mehrere Jahre geleitet und daselbst nach Eusebius den ersten Bischof Evodius eingesetzt hat, so galten doch von Anfang an nur seine Nachfolger auf dem Stuhle von Rom als diejenigen, in welchen Petrus seinem Primate nach fortlebt. Ergibt sich für die katholische Kirche die Nachfolge im Amt notwendig aus der Einsetzung durch Jesus Christus, so kann über die wirkliche Nachfolge, welche, wie die ganze Organisation der Kirche, unter der Leitung des Heiligen Geistes steht, welcher in Ewigkeit bei der Kirche bleibt, nur historisch entschieden werden. Zwei Punkte sind hierbei zu erörtern: erstens, daß Petrus wirklich in Rom gewesen und sein Leben daselbst beschlossen hat, und zweitens, daß infolge davon die Bischöfe der römischen Kirche als die Träger seines speziellen Hirtenamtes betrachtet worden sind[1].

Wenn wir vom ersten Teile der Apostelgeschichte absehen, so wissen wir aus der Heiligen Schrift über das Leben des Apostelfürsten wenig. Die Apostelgeschichte entzieht mit dem geheimnisvollen „er reiste an einen andern Ort“ (Apg 12, 17) den Petrus ums Jahr 44 (42?) den Lesern, um ihn nur anläßlich des Konzils noch einmal zu erwähnen. Das Ziel der Reise wird mit nichts angedeutet. Viele katholische Exegeten und Historiker vermuten Rom als Reiseziel, weil sie glauben, jeder andere Ort wäre sonst genannt worden[2]. Der Zusammenhang führt zunächst zu der An-

---

La venue de S. Pierre à Rome: La Controverse et le Contemporain 1886, 5 ff 238 ff; Janvier, Histoire de S. Pierre, prince des apôtres et premier pape, 1888; Livius, S. Peter, Bishop of Rome: or the Roman Episcopate of the Prince of the Apostles, 1888; Lecler, De Romano sancti Petri episcopatu, 1888; Duchesne, Origines du culte chrétien², 1898; De Smedt, L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du IIIe siècle: Revue des questions hist., 1. Oct. 1888, 329 ff; Palmieri, Tractatus de Romano Pontifice, cum prolegomenis de ecclesia, 1891; Duchesne, Autonomies ecclésiastiques: Eglises séparées², 1904; The Catholic Univ. Bulletin 1904, 429 ff; Esser, Des hl. Petrus Aufenthalt, Episkopat und Tod zu Rom, 1889; Schmid, Petrus in Rom, 1892; Hollweck, Der apostolische Stuhl und Rom. Eine Untersuchung über die rechtliche Natur der Verbindung des Primats mit der Sedes Romana, 1895; Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums², 1901; Grisar, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, 1902; Kneller, St Petrus Bischof von Rom: Zeitschr. f. kath. Theol. 1902, 33 ff.

[1] Auf dem Vatikanum erklärte Bischof Pie, der Primat des Nachfolgers des Petrus sei dogmatisch, die Nachfolge des römischen Bischofs historisch oder vielmehr kirchlich-historisch. Die Streitfrage über die Verbindung des Primats mit dem römischen Stuhl wolle man auf sich beruhen lassen. So auch Kneller a. a. O. 33 ff. Bellarm., De rom. Pont. 4, 4.

[2] Aberle-Schanz, Hagemann, Hettinger, Döllinger. Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus, 1873, 15 ff. Die Petrusakten

nahme, daß Petrus der weiteren Verfolgung zu Jerusalem entgehen wollte. Dies konnte er, wenn er nach Antiochien reiste, wo er sich auch nach dem Apostelkonzil einige Zeit aufhielt. Es ist aber kein Grund ersichtlich, warum dieses Reiseziel verschwiegen worden wäre, außer Lukas habe überhaupt die Beziehungen des Petrus zur antiochenischen Gemeinde übergangen. Dagegen ist es wenigstens leichter erklärlich, daß Lukas, der die Apostelgeschichte in Rom, jedenfalls nach dem Jahre 63 oder 64 geschrieben hat, Rom als letztes Reiseziel nicht nennen wollte. Denn war der Tod der Apostelfürsten schon vorüber, so lag der Bericht über denselben außerhalb des Rahmens seiner Darstellung, waren aber die Apostelfürsten noch in Rom oder wieder in Rom, so hatte er doppelten Grund, nicht darauf einzugehen. Den römischen Christen waren ja die Dinge in Rom bekannt, andern aber und Nichtchristen wollte man zu jener Zeit keinen Bericht über dieselben geben.

4. Da schon beim ersten Pfingstfeste Römer in Jerusalem anwesend waren (Apg 2, 10), und der Verkehr zwischen Jerusalem und Rom sowohl wegen der Reichshauptstadt als wegen der zahlreichen dort befindlichen Judengemeinde ein lebhafter war, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß die Apostel frühzeitig dieses wichtige Gebiet für die apostolische Mission ins Auge faßten und gerade der praktische Petrus seine Schritte dahin lenkte. Bleibend freilich hat er sich dort keinesfalls niedergelassen, denn wir treffen ihn wieder auf dem Apostelkonzil, in Antiochien und vielleicht auch in Korinth. Die etwa in das Jahr 50 fallende Austreibung der Juden aus Rom traf auch die Judenchristen (Apg 18, 2). Indes muß die römische Christengemeinde schnell wieder aufgeblüht haben, denn der hl. Paulus berichtet um das Jahr 58, daß der Glaube derselben auf der ganzen Erde gerühmt werde (Röm 1, 8)[1]. Dieses Zeugnis läßt aber zugleich auf die Gründung der Gemeinde schließen. Wie wäre es möglich gewesen, daß sie ohne apostolische Gründung oder Leitung, wie wir solche in allen bekannten größeren Gemeinden jener Zeit wahrnehmen, sich eine solche Festigkeit im Innern, ein solches Ansehen nach außen erworben

---

berichten, daß Petrus auf besondere Vision Christi hin zwölf Jahre nach der Auferstehung nach Rom gezogen sei (Kap. 6). Vgl. 1 Clem. 5.

[1] Zur Chronologie vgl. Hönnicke, Die Chronologie des Lebens des Apostels Paulus, 1903. Weber: Literar. Rundschau 1904, Nr 10, S. 304 f, welche gegen Harnack an der neueren Datierung festhalten. Steinmetz, Die zweite römische Gefangenschaft des Apostels Paulus, 1897. Für die alte Chronologie stimmen mit Harnack noch katholischerseits Baronius, Petau, Kellner; protestantischerseits Wengel, Süskind, Holtzmann, Blaß. Dagegen Zahn, Erbes u. a. Schürer, Zur Chronologie des Lebens Pauli: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1898, 21 ff. Zahn: Realenzykl. XV³ 62 ff.

hätte? Hat es aber mehr geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man vor dem Römerbrief mit den Klementinen den Barnabas statt des Petrus nach Rom kommen läßt?[1]

Wahrscheinlich bestand die Gemeinde damals vorwiegend aus Heidenchristen[2]. Aber man ist ja längst davon abgekommen, die Abgrenzung zwischen der Mission unter Juden und Heiden exklusiv zu verstehen. Die Apostelgeschichte zeigt selbst für Paulus die Unmöglichkeit einer solchen Beschränkung. Die Versicherung desselben, daß er nicht auf fremden Grund bauen wolle (Röm 15, 20), hat zunächst allerdings einen allgemeinen Grund des apostolischen Lehramtes für sich, legt aber doch die Vermutung sehr nahe, daß die römische Gemeinde nicht von paulinischer Seite, aber von einem Apostel gegründet worden sei. Denn daß nicht an eine zufällige Gründung, sondern an eine apostolische zu denken ist, dies verlangt schon die Vergleichung mit andern Kirchen des Paulus. „Die Ansichten aber von einer allgemeinen Entstehung der Gemeinde ohne eigentlichen Stifter, oder von einer Stiftung durch Aquila und Priscilla, oder von einer mittelbaren durch Paulus erweisen sich als völlig unhaltbar.“[3] Die Nichterwähnung des Namens ist noch begreiflicher als in der Apostelgeschichte, denn die Römer kannten ja denselben. Aus 1 Kor 1, 12 geht hervor, daß der Name Kephas im Westen durchaus nicht unbekannt war. Sind die Parteien des Paulus und Apollos in Korinth durch deren persönliche Anwesenheit erklärt, so liegt es wenigstens nahe, aus der Partei des Kephas denselben Schluß zu ziehen. Klemens von Rom hat denselben auch bereits gezogen[4]. Die Andeutung über die geistige Gabe, welche Paulus den Römern bringen wollte, schließt die Beziehung zu Petrus nicht aus. Denn Paulus hatte von vornherein die Absicht ausgesprochen, nur kurze Zeit in Rom zu verweilen.

5. Auf sichereren Boden treten wir mit dem ersten Petrusbriefe, der von der Kritik zwar spät (112) angesetzt wird, aber jedenfalls gut bezeugt ist. Er ist in „Babylon“ geschrieben worden. Das ganze christ-

---

[1] Erbes, Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1901, 31 ff. Clem., Recog. 1, 7; Actus Petri 4. Übrigens verlegen die Homilien die Predigt des Barnabas nach Alexandrien, und lassen die Akten des Petrus diesen nach Rom kommen.

[2] Vgl. dagegen Lemme, Das Judenchristentum der Urkirche: Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 348 ff. Mit Mangold, Holsten, Hilgenfeld (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1892) verteidigt er das Judenchristentnm nachdrücklich. Bei der Austreibung der Juden seien die Christen unberührt geblieben.

[3] Döllinger, Christentum 98.

[4] 1 Cor. c. 47. Döllinger a. a. O. 313 f.

liche Altertum hat hierunter nach dem Vorgange der Apokalypse Rom verstanden[1]. Erst spät[2] hat man an das Babylon am Euphrat gedacht, welches Erasmus und viele protestantische Erklärer annehmen[3]. Gegen diese Annahme spricht aber schon die Tatsache, daß Babylon bereits zur Zeit Strabos um Christi Geburt größtenteils verödet und die „große Stadt eine große Wüstenei" war[4]. Die Juden haben sich infolge der Feindschaft mit den Babyloniern, bevor unser Brief geschrieben wurde, zurückgezogen, so daß an einen Aufenthalt des Petrus daselbst kaum zu denken ist. Das ägyptische Babylon in der Nähe von Kairo ist aber ganz von der Tradition verlassen. Die symbolische Bezeichnung des Abfassungsortes ist gerade mit Bezug auf Rom auch in einem Briefe nicht besonders auffallend. Jerusalem ist doch äußerst unwahrscheinlich, da wir keinen Beleg für diese Symbolik haben.

Für die Abfassung dieses Briefes in Rom dürfte das Verhältnis desselben zum Römerbriefe in die Wagschale fallen. Zwischen beiden ist eine formelle Verwandtschaft vorhanden, welche nur durch eine Benützung zu erklären ist. Es ist jedoch weit wahrscheinlicher, daß die Abhängigkeit auf seiten des Petrusbriefes als auf seiten des Römerbriefes zu suchen ist. Die Abfassungszeit des ersteren ist freilich nicht ganz sicher festgestellt, aber die Verlegung desselben in die Zeit um das Jahr 50 hat doch nur sehr geringe Wahrscheinlichkeit für sich. Da Petrus nach den Gefangenschaftsbriefen auch während der ersten Gefangenschaft des hl. Paulus schwerlich in Rom anwesend war, so ist das Jahr 64 die untere Grenze, welche auch für den die christliche Hoffnung in der Verfolgung empfehlenden Inhalt paßt. Die Ausdehnung der neronischen Verfolgung auf die

---

[1] Eus., Hist. eccl. 2, 15, 2. Seufert: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1885, 154 f. Hundhausen, Das erste Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus 85 ff. Belser, Einleitung in das Neue Testament, 1901, 697 f. Zahn, Forschungen III 82 f. Sieffert: Realenzykl. XV[3] 209. Vgl. auch die jüdische Sibylle, um 75 geschrieben (5, 143 159).

[2] Cosmas Ind., Topogr. chr. II (Migne, P. gr. LXXXVIII 114 D). Mit Berufung auf Assemani erklärt Lipsius (Apokryphe Apostelgeschichten und Apostellegenden II [1887] 3 A. 3 6), die syrische Kirche habe von jeher an ihr festgehalten.

[3] Lipsius a. a. O. I 27 610 ff; II 3 6; III 145 f 175; Ergänzungsband 32. Mücke, Der Friede zwischen Staat und Kirche II (1888) 1103 ff. Kühl, Nösgen, Erbes u. a.

[4] Strabo 16, 738. Plin., Hist. nat. n. 6, 26. Ioseph., Ant. 18, 9. Pauly-Wissowa, Realenzykl. II 26 71 ff. Harnack (Chronologie I 459), der aber mit Jülicher den Brief dem Petrus abspricht, ihn jedoch ziemlich früh, 83—93, möglicherweise schon 1—2 Jahrzehnte früher, ansetzt.

Provinzen ist wenigstens sehr wahrscheinlich[1], jedenfalls mußte die Kunde davon gegen die Christen wirken.

6. Endlich weist das Johannesevangelium sowohl auf den Martertod des Petrus als auf die Todesart hin. Ist auch der Ort nicht genannt, so beweist doch der Hinweis auf die Kreuzigung zu einer Zeit, als dieselbe längst der Geschichte angehörte, daß die Gläubigen damals mit dieser Tatsache bekannt waren. Gleichzeitige und wenig spätere geschichtliche Nachrichten berichten aber von dem Martyrium des Petrus in Rom. Ein anderer Ort wird nie dafür in Anspruch genommen. Ist man daher nicht berechtigt, hier die geschichtliche Grundlage für die später allgemein beglaubigte Kreuzigung in Rom zu erkennen?

Eine direkte Nachricht haben wir also über den Aufenthalt des Petrus zu Rom in der Heiligen Schrift nicht; aber es geht aus dem Gesagten doch hervor, daß manche Andeutungen dafür vorhanden sind, welche durch die geschichtliche Überlieferung dann zur Gewißheit erhoben werden. Es ist daher mindestens übertrieben, wenn Hase behauptet, daß von dem großen Ereignisse der Einsetzung des Petrus zum Regenten der gesamten Kirche als Bischof von Rom und durch ihn seiner rechtmäßigen Nachfolger daselbst so gar nichts in der Bibel steht, vielmehr so viel dagegen, daß hierdurch der Unglaube daran so vieler Millionen bedingt ist, die doch an Christus glauben, und daß an diesem Unglauben das Papsttum zu Grunde gehen werde[2]. Und doch haben seit dem Bestande der katholischen Kirche ungezählte Millionen daran geglaubt! Der Primat des Petrus steht in der Bibel. Wo haben die Protestanten die Fortdauer desselben aufzuweisen? Mit dieser Argumentation aus der Bibel haben schon viele Häresien die Kirche bekämpft. Sie sind zu Grunde gegangen, die Kirche aber steht heute noch auf dem Felsen, den Christus ausgewählt hat.

7. Daß Petrus nach Rom gekommen sei, ist einstimmige Überlieferung des Altertums. Diese wird noch dadurch unterstützt, daß keine andere Stadt die Ehre beansprucht hat, das Grab des Apostelfürsten zu besitzen. Ein spurloses Verschwinden des Petrus (Schmiedel) gehört natürlich in das Bereich der Möglichkeit, hat aber bei der Stellung desselben keinerlei Wahrscheinlichkeit für sich. Hat doch die üppige Sagenbildung in den Apokryphen die historische Nachricht über den Tod des Petrus nicht einmal anzutasten gewagt. Selbst die spätere häretische Petrus-Simons-

---

[1] Hofbauer, Die erste Christenverfolgung. Beiträge zur Kritik der Tacitusstelle, 1903, 35 ff. Grundl: Theol. Quartalschr. 1904, 8 ff.

[2] Polemik 121. Zeller, Die Sage von Petrus als römischer Bischof: Deutsche Rundschau 1875 IV 203 ff.

Sage, von welcher aber die ältere geschichtliche Tradition wesentlich verschieden ist, hat es nicht versucht, den römischen Aufenthalt zu bestreiten, wenn sie auch den Simon Magus nach Rom bringt und den Simon Petrus von dort fern zu halten und dem Orient, Jerusalem, Antiochien, zu vindizieren sucht. Sie bildet eine Illustration zu dem in den römischen Inschriften des Damasus erwähnten Raubversuch des Leichnams des Petrus seitens der Orientalen[1]. Selbst wenn die Klemensliteratur die Tendenz gehabt hätte, den mit 135 angebahnten Übergang des Primats der Kirche zu Jerusalem auf Rom, die Kirche Petri, zu motivieren[2], so würde der Aufenthalt des Petrus zu Rom vorausgesetzt.

Dies ist um so mehr von Bedeutung, wenn die ganze Geschichte einstimmig ist. Die ältesten Nachrichten geben Klemens von Rom, Ignatius und Papias. Klemens erinnert in seinem um das Jahr 96 geschriebenen Briefe an die Korinther seine Leser daran, daß Petrus und Paulus miteinander den Martertod erlitten haben, und reiht ihnen die übrigen Opfer der römischen Christenverfolgung („bei uns") an, so daß auch für sie der Wohnort des Briefschreibers als Ort des Todes angenommen werden muß. Ignatius schreibt im Anfange des 2. Jahrhunderts auf seiner Reise zum Martyrium an die Römer, er wolle ihnen nicht wie Petrus und Paulus befehlen[3]. Dies setzt voraus, daß Petrus in Rom war; denn von einem schriftlichen Verkehr desselben mit den Römern ist nichts bekannt. Papias berichtet zwar nur über die Abfassung des zweiten Evangeliums durch Markus nach den Vorträgen des Petrus, ohne den Ort zu nennen. Da aber das Zeugnis des Klemens von Alexandrien sachlich damit übereinstimmt und von Eusebius ausdrücklich damit zusammengestellt wird, so ist man berechtigt, die Angabe des Ortes auch für Papias gelten zu lassen. Das Markusevangelium ist in Rom geschrieben worden. Man kann doch nicht die ganze Tradition darüber aus 1 Petr 5, 13 ableiten,

---

[1] Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. II 335 f. Erbes, Petrus nicht in Rom, sondern in Jerusalem gestorben: Zeitschr. f. Kirchengesch. 1901, 46 195 f. Sein Hauptbeweis ist ein syrisches Martyrologium aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts (411?), das den Tod des Johannes und Jakobus in Jerusalem auf den 27., den des Paulus und Petrus in Rom (?) auf den 28. Dezember verlege.

[2] Langen (Die Klemensromane VI [1890] 165 ff) mit Berufung auf Harnack (Dogmengesch. I² 696).

[3] Clem., 1 Cor. 5, 6. Ignat., Ad Rom. 4, 3. Papias ap. Eus., Hist. eccl. 3, 39 (40), 17. Clem. Alex., Strom. 2, 15; vgl. 6, 14, 5. Lipsius a. a. O. II 16. Harnack, Das Zeugnis des Ignatius über das Ansehen der römischen Gemeinde: Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akad. der Wissensch. zu Berlin 1896, 111 ff. Grisar, Rom beim Ausgang der antiken Welt, 1901, 225 ff.

wenn man auch Hermeneut als Übersetzer deuten mag. Ebensowenig beweist gegenüber von Klemens und Ignatius das Schweigen des Justin und Hermas. Mit Polykarp in Rom (153) hätte Anicet durch eine bisher unbekannte Berufung auf Petrus wenig ausgerichtet.

Die Zusammenstellung des Petrus und Paulus ist zunächst durch den gemeinsamen Martertod bedingt. Dasselbe gilt mit der Ausdehnung auf die Predigt der Apostelfürsten von dem Zeugnisse des Dionysius von Korinth, der um das Jahr 170 an die Römer schreibt, daß wie Petrus und Paulus die Kirche zu Korinth, so auch die zu Rom gepflanzt und in letzterer Stadt den Martertod zu derselben Zeit erlitten haben[1]. Das Zeugnis des Irenäus für dieselbe Tatsache ist um so bedeutungsvoller, als Irenäus die kleinasiatische Tradition des Johannes durch seinen Lehrer Polykarp kennen gelernt hatte. Er berichtet aber, daß „die größten und ältesten und allen bekannten Kirchen zu Rom von den glorreichsten beiden Aposteln Petrus und Paulus gegründet und geordnet worden seien". Tertullian sagt, daß diese beiden Apostel den Römern das Evangelium mit ihrem Blute besiegelt haben[2]. Wenn derselbe in seiner montanistischen Periode dem Papste die Berufung auf die dem Petrus übertragene Binde- und Lösegewalt bestreitet, weil der Herr dieselbe dem Petrus persönlich verliehen habe[3], so ist diese Bestreitung des römischen Primates zu jener Zeit zugleich ein Beweis für die allgemeine Tradition über den Aufenthalt des Petrus in Rom, wie für die Primatialrechte des römischen Stuhles. Der römische Presbyter Cajus schreibt um das Jahr 200, daß zu seiner

[1] Eus., Hist. eccl. 2, 28. Iren., Adv. haer. 3, 3, 2; 1, 1. Tert., Adv. Marc. 4, 5; De praescr. 32 36; Scorp. 13 15. Harnack, Chronologie I 703 ff. Belser: Theol. Quartalschr. 1898, 185 ff. Die Akten des Petrus und Paulus lassen beide in Rom wirken und sterben, während die Petrusakten (190) den Paulus beiseite lassen. Lipsius, Acta Petri, 1891, 118 ff.

[2] Lightfoot, Harnack, Solman, Puller, Bright u. a. behaupten, daß bis gegen 190 Petrus und Paulus zusammen, von da an Petrus allein genannt werde, einerseits Klemens, Ignatius, Hegesipp, Irenäus, anderseits Tertullian, Afrikanus, Hippolyt, Cyprian. Dagegen bemerkt Chapman, die Theorie sei eingebildet, denn bis heute stehen in den päpstlichen Bullen noch beide. Man nenne in den ersten Zeiten Petrus allein, wenn es sich um die historisch betrachtete Bischofsnachfolge handle, beide (oder sogar Petrus, Paulus und Johannes), wenn es sich um die Glaubensüberlieferung handle. Klemens spricht vom Martyrium, Ignatius von den Lehrern der Römer, Hegesipp stellt die unverfälschte Glaubensüberlieferung dar, Irenäus zitiert Hegesipp. Dagegen nennt Tertullian Petrus bei der Nachfolge, beide beim Glauben (Adv. Marc. 4, 5; Praescr. 36; Scorp. 15). Afrikanus betrachtet Petrus als ersten Bischof, Hippolyt folgt Hegesipp, läßt aber Paulus aus, Cyprian redet vom Stuhl des Petrus (Rev. Bénéd. 1902, 144 ff).

[3] De pud. 21.

Zeit die Trophäen (Gräber) der beiden Gründer der römischen Kirche, des Petrus und Paulus, auf dem Vatikan und an der Straße nach Ostia gezeigt wurden[1]. Ebenso können die Akten des Petrus und Paulus, des Petrus, Hippolyt, Origenes, Cyprian, Kommodian, Laktanz, Petrus von Alexandrien und alle späteren Väter als Zeugen genannt werden. Wenn Epiphanius Petrus und Paulus als Bischöfe von Rom bezeichnet, so ist wohl die Verbindung im Martyrium die Veranlassung. Eusebius unterscheidet beides. Auch der Umstand, daß die ältere Simonssage den Petrus nicht erst nach der Abreise des Paulus nach Rom kommen und mit Simon Magus kämpfen läßt, sondern beide Apostel zusammen bringt und unter Nero sterben läßt, ist durch Lehre und Martyrium bestimmt. Man darf also wohl sagen: „Daß Petrus in Rom gewirkt hat, ist eine so vollständig bezeugte, so tief in die älteste Geschichte eingreifende Tatsache, daß demjenigen, der dies als eine Dichtung verwirft, folgerecht die ganze älteste Geschichte der Kirche in Dichtung sich auflösen oder doch völlig unsicher werden muß.“[2]

8. Auch die protestantische Geschichtswissenschaft ist fast ganz davon abgekommen, den früher aus dogmatischem und polemischem Interesse geleugneten Aufenthalt des Petrus in Rom zu bestreiten. Es sind nur noch wenige voreingenommene Gelehrte, welche im Anschlusse an die unhaltbare Baursche Tendenzkritik die feindliche, ebionitische Petrus-Paulussage, in welcher Paulus gleich Simon Magus bis Rom verfolgt worden sein soll, als den Vorgang für die katholische Überlieferung betrachten[3] oder die altprotestantische Leugnung festhalten. Der Grund ist zu durchsichtig. Wir wollen ihn durch einen protestantischen Gelehrten aussprechen lassen: „Hat jemals der Fuß des Apostelfürsten die ewige Stadt betreten, dann ist er sicher nicht als einfacher Reisender, sondern kraft seiner apostolischen Vollmacht dorthin gekommen, und sein Martertod unter Nero bildet dann nur den glorreichen Abschluß seines berufsmäßigen Wirkens unter den Römern. Und wenn, wie auch unter den Protestanten viele behaupten, der Episkopat

[1] Eus., Hist. eccl. 2, 28. Stimmen aus Maria-Laach XXXV (1888) 109 ff. Le catacombe S. Pietro e il cimiterio Ostriana: Civiltà catt. 7. Nov. 1903, 322 ff.

[2] Döllinger, Christentum 313.

[3] Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. II 2. Mücke, Der Friede zwischen Staat und Kirche II (1888) 1103 ff. Hase, Polemik 124 ff 131 f. Zeller, Die Sage von Petrus als römischer Bischof: Deutsche Rundschau 1875 IV 213 ff. Fay: Theol. Lit.-Ztg 1897, Nr 5, Sp. 157. Über die neueste Geschichtschreibung, welche die Martyrien der Apostel Petrus, Paulus und Johannes als Legende bezeichnet (Overbeck, Schiller), s. Histor.-polit. Bl. 1900 I 237 ff.

unmittelbarer göttlicher Einsetzung ist, so erscheint dann der Anspruch der römischen Kirche gar nicht so ungereimt, die Reihenfolge ihrer Bischöfe bis auf den Apostel Petrus zurückzuführen." [1] Aber selbst protestantische Forscher warnen davor, der katholischen Theologie durch solche unhaltbare Verneinung eine Blöße darzubieten [2].

Dies hält freilich Hase nicht ab, darin nur eine Konnivenz der neueren Geschichtschreibung zu erkennen, „in ihrem Eifer, gerecht und unbefangen zu sein". Welche andern als zwingende historische Motive könnten denn hier maßgebend sein? Unbefangen oder gerecht, ich will nicht sagen gegen die Katholiken, sondern gegen die Geschichte, ist es allerdings nicht, wenn Hase angesichts der einstimmigen Tradition des Altertums das „Geschick des römischen Bistums mit seinen unermeßlichen Ansprüchen schon hinsichtlich seiner Gründung auf einer Fiktion" ruhen läßt! Wenn diese geschichtliche Tatsache „eine gar schwankende geschichtliche Grundlage ist, auf welche sich das Papsttum mit der Behauptung seiner göttlichen Einsetzung gestellt hat, auf welche die Ritter desselben das ganze katholische Christentum zu stellen wagen", so möchten wir doch fragen, wo es noch eine geschichtliche Grundlage für das Christentum überhaupt gäbe, wo der Protestantismus eine solche für seinen Kanon fände? Früher hatte Hase selbst anders geurteilt, sogar für die weltliche Herrschaft des Papstes anerkennende Worte gefunden [3].

---

[1] Lipsius: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1876, 562. Petrus nicht in Rom: Zeitschr. f. protest. Theol. 1876, 567 ff. Zur früheren Bestreitung s. Spahn, Joh. Cochläus 93 ff. Dagegen bemerkt Calvin (4, 6, 15), wegen der Übereinstimmung der Schriftsteller kämpfe er nicht gegen den Tod des Petrus in Rom, sondern nur dagegen, daß er daselbst Bischof, gar längere Zeit, gewesen sei.

[2] Harnack, Patr. ap. opp. I (1875) 80 f; Dogmengesch. I² 405 Anm. 2; Chronologie I 244 Anm. 2, 709 f. Hilgenfeld: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1878, 508. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 468 f. Zu Rieks (Das Papsttum eine göttliche Institution? in Beweis des Glaubens 1903, 3 ff), welcher den Aufenthalt Petri in Rom leugnet, bemerkt die Redaktion, sie stimme zwar hinsichtlich der antiultramontanen Gesamttendenz zu, vermöge aber nicht die gegen die Glaubwürdigkeit der ältesten kirchlichen Zeugnisse gerichteten Argumente sich anzueignen, stehe vielmehr auf seiten des von Rieks bestrittenen Zahn und der übrigen evangelischen Forscher, welche zwar den fünfundzwanzigjährigen römischen Episkopat des Apostels als ungeschichtlich preisgeben, aber sein in Rom unter Nero erlittenes Martyrium als wohlbezeugt festhalten. Vgl. Zahn (Einleitung) und Clemen gegen Erbes. Zu Krüger (Kritik und Überlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums², 1903) bemerkt ein französischer Kritiker, es habe ihn sehr befriedigt, daß das von Erbes über die Ankunft des Petrus in Rom aufgeführte Phantasiegebäude Krüger nicht imponiert habe. Realenzykl. XV³ 199.

[3] Vom Streite der Kirche, 1826; Werke X 61 ff 67 ff.

9. Irenäus will den Häretikern gegenüber in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts die ununterbrochene apostolische Sukzession für die kirchliche Lehre nachweisen. „Was ihn an der römischen Tradition interessiert, ist nicht das persönliche Schicksal des Petrus als solches, sondern lediglich die durch ihn und Paulus gemeinsam vollzogene Gründung der römischen Kirche. Die Quelle, aus welcher er schöpfte, war die offizielle Tradition dieser Kirche, wie solche zur Zeit des damaligen Bischofs Eleutherus (174—189) sich festgestellt hatte. Insbesondere fand Irenäus einen Katalog der römischen Bischöfe vor, welcher bis auf den unmittelbar von Petrus und Paulus eingesetzten Linus zurückreichte. Vermutlich war dies dieselbe Liste, welche vor ihm schon Hegesippus vorfand, als er unter Anicet (154/155 bis 166/167) nach Rom kam, und bis auf Anicets zweiten Nachfolger Eleutherus ergänzte (Eus. 4, 11 22). Man wird daher annehmen dürfen, daß die römische Kirche schon um 160 ihren Ursprung auf die gemeinsame Wirksamkeit beider Apostel zurückgeführt hat." So schreibt selbst ein Gewährsmann Hases[1]. Erinnern wir noch an die Mittelglieder Ignatius und Klemens, so haben wir eine Beweisführung, welche nur durch die stärksten historischen Daten angegriffen werden könnte. Von einem solchen kennt aber selbst Hase keine Spur! Wo ist also die Konnivenz, wo die Voreingenommenheit? Selbst Weingarten wagt nur zu bemerken: „Falls die Wirksamkeit Petri in Rom nur Sage ist, ist sie nicht aus judaistischer antipaulinischer Tendenz hervorgegangen, sondern Ausfluß der ‚apostolischen Sukzession', des sich bildenden katholischen Traditionsbegriffes." „Falls" dem so wäre, hätte man auf dem ganzen Erdkreis im Kampfe mit den heftigsten Häretikern diesen „Ausfluß" unvermerkt einschmuggeln können?

In einer Legende, die noch vor dem Jahre 300 in Edessa niedergeschrieben wurde, ist zuerst von einem fünfundzwanzigjährigen Episkopat des Petrus in Rom die Rede[2]. Eusebius und Hieronymus (und Orosius) haben sie aufgenommen (42—67)[3]. Dieser Aufenthalt ist aber jedenfalls nicht als ein ununterbrochener zu betrachten. Das Jahr 42 entspricht der sehr alten Überlieferung, daß Jesus im Jahre 30 gestorben sei und die Apostel zwölf Jahre später sich trennten, um auf die auswärtige Mission zu gehen. Jedenfalls hat Petrus das Morgenland verlassen (Apg 12, 17).

[1] Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. II 16. Weingarten, Zeittafeln und Überblicke zur Kirchengesch.[2], 1888, 6. Sohm, Kirchenrecht 175 ff. Vgl. Theol. Quartalschr. 1840, 235 ff 447 ff; Ela, Repertorium I (1904) 525 ff.

[2] Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 385. Erbes: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 1901, 170 ff.

[3] Eus., Chron. ad ann. 2 Claud. Hier., De vir. ill. 1. Oros., Hist. 7, 6. Laktanz (De mort. persec. 2, 5) gibt die Regierung Neros an.

Ein Aufenthalt in Korinth ist wahrscheinlich (1 Kor 1, 12 ff; 9, 5). Daß es sich „natürlich nur um einen Besuch“ in Rom handelte (Harnack), ist bei dem feurigen Apostel an sich wenig wahrscheinlich. Vielmehr spricht die Wahrscheinlichkeit und die geschichtliche Überlieferung dafür, daß Petrus der eigentlichen Gründung der römischen Gemeinde nicht fern stand[1]. Sicher ist, daß er während der neronischen Verfolgung in Rom den Tod erlitt. Da diese sich nicht auf das Jahr 64 beschränkte[2], so bleibt ein Spielraum von 64 bis 67. Das Jahr 67 (68) gibt Eusebius an[3]. Dasselbe hat die meiste Wahrscheinlichkeit für sich, obwohl zu beachten ist, daß Eusebius vorher die neronische Verfolgung überhaupt nicht erwähnt und von obiger Tradition beeinflußt sein konnte. Deshalb verlegen auch solche Historiker, welche eine zweite Gefangenschaft Pauli und das gleichzeitige Martyrium der Apostelfürsten annehmen, dasselbe in das Jahr 64[4].

10. Die speziellen Papstkataloge, welche die Väter als Beweis für die apostolische Sukzession auf dem römischen Stuhle, dem einzigen allen Stürmen trotzenden apostolischen Stuhle, anführen, können hier nur berührt werden. Die geschichtlichen Zeugnisse nennen allerdings den Linus als den ersten Bischof von Rom, aber als den ersten nach den Aposteln. „Die seligen Apostel (Petrus und Paulus) haben die (römische) Kirche gegründet und dem Linus das Bischofsamt übergeben. Ihm folgte Anakletus, nach welchem an dritter Stelle von den Aposteln her Klemens das Bistum erhielt.“[5] Die apostolischen Konstitutionen verteilten Linus und Klemens zwischen Paulus und Petrus, können aber gegen die älteren Zeugnisse (Julius Afrikanus, Eusebius, Catalogus Liberianus) nicht entscheiden.

---

[1] Hagemann, Die römische Kirche 631 ff.

[2] Langen, Römische Kirche I (1881) 55. Bour, L'inscription de Quirinus et le recensement de S. Luc., 1897, 38.

[3] Chronic. ed. Schoene II 156. Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. II 25.

[4] Harnack, Chronologie I 240 ff; Mission 43 f. Er tritt überhaupt für die traditionelle Chronologie ein. Clemen, Paulus, sein Leben und Wirken, 1904, 64. Erbes, Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler, 1899, 1 ff: Todestag des Paulus 22. Februar 63, ohne zweite Gefangenschaft, Tod des Petrus 64 oder 67. Chapman: Daß die Apostel zwölf Jahre in Jerusalem blieben, ist bezeugt durch die Predigt Petri (100—130), Apollonius (169—176), die Acta Petri mit Simon, die Pistis Sophia und den koptischen Papyrus Bruce; die 25 Jahre des Petrus fand Julius Afrikanus vor (Rev. Bénéd. 1902, 26 ff).

[5] Iren., Adv. haer. 3, 3, 3; vgl. 1, 27, 1; 3, 4, 3. Eus., Hist. eccl. 3, 2 und Chronicon ad an. 2082 f. Const. ap. 7, 46. Clem., Recogn., praef. Rufini. Vgl. Langen, Klemensromane 74 ff. Harnack, Chronologie I 144 ff 171 ff 703 ff; oben S. 151 f.

Die meisten Lateiner (Tertullian) lassen mit den Klementinen[1] den Klemens durch Petrus auf die Kathedra erhoben werden. Rufin schreibt: „Linus und Kletus waren vor Klemens Bischöfe in der Stadt Rom, aber bei Lebzeiten des Petrus, so nämlich, daß jene das bischöfliche Amt versorgten, er aber die Pflicht des Apostolats erfüllte." Dies würde aber nicht hindern, daß in Rom das Amt des Petrus auf die Bischöfe überging. Denn auch Paulus hat zu seinen Lebzeiten dem Timotheus und Titus die Ordination erteilt, aber Nachfolger konnte er erst nach dem Tode haben. Die genannten Autoren fassen auch die Sukzession in Rom so auf. Noch die Synode von Arles (314) bezeichnet die römische Kirche als die Kathedra der beiden Apostel[2].

II. Der Primat des römischen Bischofs in der alten Zeit.

11. Neben der Apostolizität ging in der römischen Kirche also auch der Primat auf die Nachfolger des Petrus über. Und man muß in dieser Verlegung des Primats von Jerusalem, dessen Bischof Jakobus in den ebionitischen Klementinen eine ähnliche Stellung einnimmt, nach Rom einen Akt der göttlichen Providenz von großartiger Tragweite erkennen. Will man sonst den Primat des römischen Bischofs aus der Bedeutung der Welthauptstadt ableiten, so ist man desto mehr berechtigt, auf den Finger Gottes in diesem wunderbaren Gange hinzuweisen. Jerusalem war ein Jahrtausend der geistige Mittelpunkt der geoffenbarten Religion, die Wohnung Gottes gewesen. Die heilige Stadt wurde aber mit dem ungläubigen Volke verworfen. Der Herr selbst hat die Zerstörung vorausgesagt. Er hat auch für seine Weltkirche eine Welthauptstadt providentiell bestimmen müssen. Der Schwerpunkt des Christentums verlegte sich von Jerusalem nach Antiochien, von Antiochien noch Rom. Die Universalreligion schloß sich am besten an die Universalmonarchie an, welche ihr die Wege zu allen Völkern geebnet hatte. Es ist gewiß eine auffallende Tatsache, daß der Messias den Juden trotz der alten Weissagungen unerwarteter kam als den Heiden, bei diesen anerkannt, von den Juden verworfen wurde. Dadurch war der Weg von Jerusalem noch Rom vor-

---

[1] Puller, The primitive Saints 36 ff 47 f. Er muß aber selbst zugeben, daß von andern (Harnack, Batiffol) die Entstehung der Klementinen in das 3. Jahrhundert verlegt und ihnen im Abendland ein geringerer Einfluß beigelegt wurde. Rivington weist auf Eusebius und Epiphanius hin, welche aus Hegesipp schöpften. Realenzykl. IV³ 178: „Für den Ursprung der katholischen Kirche tragen die Klementinen nichts bei."

[2] Ep. 1 ad Silvestr. Hefele, Konziliengesch. I 204 ff. Vgl. Epiph., Adv. haer. 27, 6. Duchesne, Liber pontificalis LXVIII f.

gezeichnet[1]. Als armer Fischer zog Petrus durch die Tore der mächtigen und üppigen Welthauptstadt ein, um den Armen das Evangelium zu verkünden und seine bescheidene Kathedra unter den Armen und Elenden aufzuschlagen. Aus dieser Saat ist aber eine Frucht hervorgegangen, welche für den ganzen Erdkreis segensreich wurde. Die Kathedra Petri hat Rom zu einer geistigen Metropole gemacht, wie der stolzeste Römer sich nicht geträumt hatte. Roma aeterna![2]

Der Primat konnte anfänglich nur in bescheidenem Umfange sich geltend machen. Das Gebäude der christlichen Kirche fing eben an, aus den unscheinbaren Grundlagen herauszuwachsen und sich zu befestigen, die apostolischen Überlieferungen und der Geist der Heiligkeit waren in den einzelnen Gemeinden noch so mächtig, daß kein außerordentliches Eingreifen notwendig war. Der höchste Hirt der christlichen Kirche hat nicht ein juristisch formuliertes Dokument für die Befugnisse seines Stellvertreters ausgestellt, sondern er hat ihm den lebendigen Geist mitgeteilt, daß er nach den Verhältnissen der Zeit und den Bedürfnissen der Kirche als sichtbares Haupt den Leib der Kirche leite und regiere. Daher ist es selbstverständlich, daß man bei den Vätern der ersten vier Jahrhunderte keine Bekanntschaft mit den Ansprüchen findet, welche die römische Kirche heute macht und im Mittelalter gemacht hat[3]. Sobald aber der Kirchenkörper einigermaßen ausgebildet war, trat überall die von Petrus und Paulus gegründete römische Kirche mit ihrem Bischofe als mithandelnd, vorzüglich bestimmend und ausgezeichnet in die Zeit eingreifend auf, ohne daß wir eine Tatsache auffinden können, aus welcher wir diese Bildung ableiten[4]. Die Zeugnisse und die Tatsachen für den Primat Roms in alter Zeit lassen sich nur genügend aus der Nachfolge des Petrus erklären, wenn auch anfänglich, wie überall, der Bischof in engerer Verbindung mit der Gemeinde handelte als später. Der Brief des Dionysius von Korinth an den Bischof Soter in Rom zeigt, wie sich die römische Kirche mit ihren Bischöfen von Anfang an auch um das materielle Wohl aller Brüder an-

---

[1] Kralik, Jesu Leben und Werk, 1904, 55.

[2] Hollweck (Der Apostolische Stuhl) betrachtet mit der überwiegenden Mehrzahl der älteren und mit fast allen neueren Theologen die Verbindung des Primats mit dem römischen Stuhl als eine göttlich-rechtliche. Vgl. oben S. 522 Anm. 2. Grauert: Histor. Jahrb. 1898, 283 (die Frage sei noch offen).

[3] Puller, The primitive Saints XVII. Nösgen, Symbolik 329. Dagegen Scherer, Kirchenrecht I 460 ff. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I (1898) 240 ff.

[4] Möhler, Einheit 266. Harnack, Briefe des römischen Klerus (unter den Briefen Cyprians 8 30 36): Theol. Abhandlungen zum Jubiläum Weizsäckers, 1892, 24 f. Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, 244 f.

genommen hatte[1]. Das historische Ansehen der Welthauptstadt und das Martyrium Petri und Pauli haben sicher mitgewirkt, aber warum ist nicht Paulus zu dieser Stellung erhoben worden?

12. Das älteste Zeugnis ist der Brief des Klemens. Denn dieser nahm Veranlassung, die Gemeinde zu Korinth ernstlich an ihre Pflicht zu erinnern, als er erfahren hatte, daß Streitigkeiten ausgebrochen seien. Die gewaltige Sprache, in welcher hier die römische Gemeinde durch den Mund ihres Bischofes redet, läßt das Bewußtsein ihrer anerkannten höheren Stellung erkennen[2]. Da Johannes damals noch zu Ephesus lebte, so erscheint das Eingreifen des römischen Bischofes um so bedeutungsvoller. Daß man

---

[1] Eus., Hist. eccl. 4, 31. Harnack, Dogmengesch. I² 406. Calvin führt (4, 6, 16) drei Gründe für die bevorzugte Stellung der römischen Gemeinde an: 1. Die Unkenntnis ihrer Entstehung begünstigte die Meinung von ihrer Gründung durch Petrus; 2. die römische Hauptstadt; 3. während die orientalischen, griechischen und afrikanischen Kirchen durch viele Mißhelligkeiten beunruhigt wurden, war die römische Kirche ruhiger. Darum flüchteten sich die anderwärts vertriebenen Bischöfe dahin wie in ein Asyl. Sie sei auch fester und treuer am überlieferten Glauben gehangen. Aber warum? Cyprian erzählt, Kornelius sei furchtlos zu Rom auf dem priesterlichen Stuhl gesessen, als der feindliche Tyrann dem Priester Gottes alles Sagliche und Unsagliche androhte und als er lieber gehört hätte, daß ein Prätendent gegen ihn aufgetreten, als daß zu Rom ein Priester Gottes aufgestellt werde (55, 97). Es war doch nicht bloß das Bewußtsein der Pflichten, welche ihre Stellung im Mittelpunkte des Reiches auferlegte, was die römische Kirche und den Klerus von Rom zum Dienst für die Gesamtkirche bewog (Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 226). Auch Hoensbroech (Das Papsttum in seiner sozialen und kulturellen Wirksamkeit I³ [1901] 4 ff) geht davon aus und meint, dogmatisch richte man nichts aus gegen den Glauben der Katholiken an die göttliche Einsetzung des Papsttums, daher müsse man geschichtlich vorgehen. Dagegen bemerkt Köhler (Christliche Welt, 1901, 720 ff. Theol. Lit.-Ztg 1904, Nr 24, Sp. 667): „Wäre ich Katholik, die Geschichte des Papsttums würde mich nicht drücken", weil Amt und Person, göttliche Assistenz und menschliches Tun zu unterscheiden seien.

[2] Hefele: Theol. Quartalschr. 1845, 191 ff. Brüll ebd. 1876, 458 f. Harnack, Dogmengesch. I² 404. Theol. Lit.-Ztg 1876, Nr 4, Sp. 103. Löning, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums, 1888, 91 f. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I 105 f. Wrede (Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe, 1891, 27 Anm. 1) sucht die, namentlich seitdem Bryennius den Text ergänzt habe, sehr stark hervorgehobene „gewaltige Sprache" (Harnack, Uhlhorn u. a.) etwas abzuschwächen, muß aber doch darin „einen Schritt auf dem Wege zum Primate Roms" erkennen. „Nur eine große und hochangesehene Gemeinde konnte so reden". Noch schärfer polemisiert Lemme (Neue Jahrb. f. deutsche Theol. 1892, 387 ff) gegen protestantische Kirchenhistoriker, welche, „römischer Anmaßung Kärrnerdienste leistend, für den Brief keine andere Erklärung gefunden, als aus einem werdenden Primat!" Klemens ist „ein fanatischer, judenchristlicher Presbyter, dem jedes Mittel recht ist!" (S. 402.) Dagegen Uhlhorn: Realenzykl. IV³ 168 f.

diese Bedeutung des Briefes von Anfang an erkannt hat, wird durch den Hirten des Hermas und Dionysius von Korinth unwidersprechlich bewiesen[1]. Es ist sehr bequem, wenn Lemme dem Dionysius jede Erinnerung an den Inhalt der korinthischen Wirren abspricht und sein Zeugnis als Äußerung der Unkenntnis bezeichnet, aber stimmt wenig mit dem überein, was wir von Dionysius wissen[2]. Wenn die Geschichte vollständig mit dem Inhalt und Ton des Briefes übereinstimmt, so wird es eben bei den Worten des bekämpften Löning sein Bewenden haben: „Die römische Gemeinde fühlte als die Gemeinde der Hauptstadt der Welt sich verantwortlich für die gesamte Brüderschaft der Christenheit."

Das Zeugnis des Briefes für die „römischen Presbyter" im Kampfe gegen den „heidenchristlichen Antisemitismus" in Korinth muß wirklich sachlich unanfechtbar sein, wenn Lemme es nur durch den Fanatismus des judenchristlichen Klemens zu verdächtigen weiß. Die Repräsentanten der römischen Gemeinde sollen einen außerordentlich anmaßenden Ton anschlagen, einfache Unterwerfung unter den Inhalt des Schreibens, der ja die Lebensregeln Gottes ausspreche, verlangen, und zwar was für eine Unterwerfung! Klemens geht „echt jüdisch und echt hierarchisch" zu Werk, findet die Kühnheit, seinen Standpunkt mit Christus selbst zu identifizieren und Nichtbeachtung seiner Anschauungen als Nichtbeachtung Christi hinzustellen, und vertritt ein Christentum, das vom Christentum kaum mehr als den Namen hat! Und dies behauptet Lemme von einem Brief, den andere Protestanten (Gundert, Lightfoot, Schmiedel, Puller) ganz „unschuldig" finden. Sohm gibt wenigstens zu, daß der Erfolg des Klemensbriefes gar nicht möglich gewesen wäre, wenn nicht bereits eine „Ordnungspartei" in der Kirche bestanden hätte. Daß er freilich die Ideen des Briefes selbst für die römische Gemeinde als n e u bezeichnet und die römische Ekklesia selber erst durch den Klemensbrief katholisch werden läßt, zeigt nur, wie weit die Geschichtskonstruktion geistreiche Männer führen kann. Die Folge des Klemensbriefes soll die Einführung des Einzelepiskopats in Rom gewesen sein! Andere finden nach den Ignatianen und dem Pastor Hermä selbst in der nachfolgenden Zeit in Rom keinen monarchischen Episkopat[3], sehen aber an dieser wichtigen Stelle den breiten Graben, den kein direktes Zeugnis überbrückt.

---

[1] P a s t. H e r m., Vis. 2, 4, 3. E u s., Hist. eccl. 4, 31, 13 (ed. L.).

[2] L i p s i u s (Die apokryphen Apostelgesch. II 15) sagt wenigstens, da Dionysius den Brief des Klemens nicht nur kenne, sondern auch ehrenvoll erwähne, so liege die Vermutung nahe, daß er die Stelle über Petrus in Rom bereits ebenso verstand wie viele neuere Ausleger. Indessen habe er seine Kenntnis schwerlich erst aus jener Stelle geschöpft.

[3] H a r n a c k (Chronologie I 172 ff 194 ff) gegen Lightfoot.

13. Der hl. Ignatius preist nicht nur die römische Kirche wegen ihrer großen Vorzüge in der Tugend und Lehre, sondern er bezeichnet sie auch in seiner Adresse des Römerbriefes als „die Vorsteherin des Liebesbundes“ (*προκαθημένη τῆς ἀγάπης*). Daß „Liebesbund“, nicht „Liebeswerk“ zu übersetzen ist, geht aus andern Stellen desselben Heiligen hervor[1]. Aber auch das Zeitwort wird von einem solchen Vorrange gebraucht. Sagt doch der hl. Chrysostomus von der Kirche zu Antiochien mit Bezug auf Petrus, sie stehe dem ganzen Erdkreise vor[2]. Indem Ignatius mit offenbarer Anspielung auf den Brief des hl. Klemens sagt, die römische Kirche habe andere gelehrt (3, 1), und sonst überall den von Christus zum Hirten bestimmten Bischof als den Hirten der Gemeinde bezeichnet, anerkennt er das Vorrecht der römischen Gemeinde mit ihrem Oberhirten. Sie steht an der Spitze des gangen großen, von Christus auf Petrus gegründeten Bundes der Liebe, welcher, im Christentume realisiert, die Welt überwindet.

Daraus, daß Ignatius in seinem Briefe an die Römer den Bischof nicht nennt, kann unmöglich gefolgert werden, daß es damals in Rom noch keinen Bischof gab. Denn die Ignatiusbriefe bezeichnen ausdrücklich den Episkopat als eine in der christlichen Welt gemeingültige Einrichtung. Wie hätte also der Schreiber davon ausgehen können, daß in Rom, der auch nach seiner Meinung vornehmsten Gemeinde der Christenheit, noch kein Bischof (Einzelbischof) gewesen wäre? Ignatius bezeichnet sich mit Nachdruck als den Bischof der syrischen Kirche und setzt voraus, daß auch nach dem Urteil der Römer infolge seines Martyriums die Gemeinde in Antiochien ohne Bischof sei. Dies konnte er nur unter der Voraussetzung tun, daß auch die römische Gemeinde die episkopale Verfassung als die nach christlichem Glauben notwendige Verfassung ansah. Das Schweigen von dem Verhältnis der Römer zu ihrem Episkopat erklärt sich aber aus demselben Grunde, „aus welchem auch der Irrlehren, welche in den übrigen Briefen gleichfalls eine so hervorragende Rolle spielen, in dem Römerbrief nicht gedacht ist. Deshalb nämlich, weil der Verfasser die römische Gemeinde nicht belehrt, noch belehren will, noch nach seiner

---

[1] Ad Trall. 13, 1; Rom. 9, 3; Phil. 11, 2; Smyrn. 12, 1; Mart. Ign. 5, 3. Funk, Patres ap. I[2] 252. Vgl. Schneemann, Der Papst, das Oberhaupt der Gesamtkirche, 1867, 16 ff; Die kirchliche Lehrgewalt, 1868, 17; Brüll: Theol. Quartalschr. 1879, 248 ff; Nirschl, Die Theologie des hl. Ignatius, 1880; Hoensbroech: Zeitschr. f. kath. Theol. 1889, 576 ff. Eusebius (6, 45, 1) gebraucht ähnlich *ἀδελφότης* von der römischen Gemeinde. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (1897) 1 ff.

[2] In Matth. hom. 7, 7.

Anschauung belehren kann. Er würde das für eine Anmaßung halten. Darum nur die Bitte: verhindert mein Martyrium nicht — und auch diese Bitte mit Entschuldigung."[1] Als besondern Grund gibt Sohm an, daß Ignatius die Lehre vom (Einzel-) Episkopat, welche er als begeisterter und überzeugter Anhänger in seinen Kreisen verbreitete, von Rom empfangen habe.

14. Der hl. Irenäus hat die römische Kirche wiederholt als das evidenteste Beispiel für die apostolische Sukzession verwendet. Er gibt aber neben dem äußeren Grunde des leichteren Nachweises den inneren Grund des Vorranges an. „Denn mit dieser Kirche muß jede Kirche wegen ihres höheren Vorranges (propter potiorem principalitatem) übereinstimmen, d. h. die Gläubigen von allen Seiten, in der immer von denjenigen, welche von allen Seiten her sind, die apostolische Tradition bewahrt worden ist."[2] Die Stelle hat wegen des zweideutigen convenire: zusammenkommen oder übereinstimmen, eine doppelte Erklärung gefunden. Der tatsächliche Vorrang ist davon unabhängig. Dieser kann nicht in der Welthauptstadt als solcher, noch in der Zahl ihrer Bekenner oder in ihrem Alter, sondern nur in der Bedeutung der apostolischen Sukzession gesucht werden. Denn Irenäus beruft sich selbst auf das Fundament der Apostel Petrus und Paulus. Das Wort principalitas (*πρωτεία, αὐθεντία*) wird sonst nur von Gott gebraucht[3], Tertullian erklärt es von der Vorstandschaft, und spätere Schriftsteller legen den Bischöfen den Prinzipat bei[4].

Auch an sich ist aber convenire trotz des ad der schwerfälligen Übersetzung und des erklärenden Zusatzes hier wahrscheinlicher gleich übereinstimmen[5], weil das örtliche Hingehen aller Kirchen, auch nur mittels Ge-

[1] Sohm, Kirchenrecht 169 185 384.

[2] Adv. haer. 3, 3, 2.

[3] Ebd. 1, 26, 1; 31, 1; 4, 38, 3. Hippol., Philos. 10, 21. Puller (The primitive Saints 440) bemerkt, in den ersten Auflagen habe er mit vielen Gelehrten (u. a. Abbé Guttée, Döllinger, Cyriacus) den höheren Vorrang von der Welthauptstadt gedeutet gegen Routh, Pusey, Bright, Robertson u. a., welche es auf die Kirche beziehen. Jetzt habe er sich von der Richtigkeit der letzteren Auffassung überzeugt.

[4] Tert., De an. 13. Aug., De bapt. 2, 1. Vgl. Synode von Nicäa Kanon 4 u. 6. Dazu Hefele, Konziliengesch. I 402.

[5] Vgl. Cicero, De fin. 3, 14, 46: Si cothurni laus illa esset, ad pedem apte convenire; Firmilian., Ep. 75, 3 (Cypr.); Optat., De schism. 2, 3. Ambros., Ep. 13, 1 2 6; De incarn. 10, 115; In Luc. 1, 17 (inter, in); De excessu Satyri 1, 47 (cum); Innoc. I., Ad Decent. n. 1, vgl. n. 3; Aug., In Ps. 108, 18 (in); Oros., Hist. 7, 6, 7: in unum undique ad novum imperatorem convenire. Daß auch später convenire ad = zusammenkommen oft gebraucht wurde, ist bekannt; z. B. ad ecclesiam cathedralem; vgl. Schmitz, Die

sandtschaften, weder durch den Zusammenhang noch durch den Beweisgang angedeutet ist. Höchstens könnte man mit Möhler [1], der übrigens convenire mit übereinstimmen erklärt, an die Friedensbriefe denken, die zwar von den Bischöfen nach ihrer Wahl an viele andere, aber doch vorzüglich und immer an den römischen Bischof abgeschickt wurden, während nach Augustinus [2] die afrikanischen Bischöfe mit dem Orient nicht anders als mittels des römischen Bischofes verkehrten. Es ist wohl denkbar, daß Irenäus auch an das Zusammenströmen der Rechtgläubigen (Hegesipp, Justin, Tatian u. a.) und der Häretiker (Monarchianer, Gnostiker) in Rom dachte, aber dies geschah nicht, um die apostolische Tradition daselbst zu bewahren, sondern weil sie dort bewahrt wurde. Sonst hätte man sich ähnlich über andere Städte wie Polykrates über Ephesus [3] aussprechen können. Vielmehr galt für Irenäus die römische Kirche nicht bloß nach römischer Anschauung über die Stadt, sondern wegen Petrus und Paulus als Inbegriff der ganzen Kirche. Firmilian führt auch aus dem Briefe des Stephanus an, daß die Häretiker hinsichtlich der Taufe selbst miteinander übereinstimmen (convenire). Ebenso wird die Übereinstimmung der Kirchen miteinander durch dieses Zeitwort ausgedrückt (Innozenz I.). Das Zeugnis des Irenäus ist daher unanfechtbar und um so wichtiger, als geradezu die Notwendigkeit ausgesprochen ist (necesse est), daß die gesamte Kirche mit der römischen Kirche im Glauben übereinstimme. Dies erklärt sich nur, wenn bereits der Glaube der römischen Gemeinde als der entscheidende Maßstab galt und sich zahlreiche Gemeinden um Anerkennung nach Rom wandten [4].

Bußbücher und Bußdisziplin der Kirche, 1883, 75 Langen, Römische Kirche I 172 Anm. 2. Tertullian sagt De pud. 21: ad omnem ecclesiam Petri propinquam. Puller bemerkt, das Wort stehe in der Vulgata 111mal, 97mal = zum Ressort, zur Gemeinschaft jemandes gehören, 10mal = übereinstimmen, übereinkommen, 26mal = zu jemand gehören.

[1] Die Einheit 269 (nach Optatus von Mileve). Wilmers, De eccl. 224 f. Puller a. a. O. 29 ff.

[2] C. Crescon. 3, 34, 38.

[3] Eus., Hist. eccl. 5, 27, 7. Zu undique fideles vgl. Iren., Adv. haer. 4, 36, 6 8. Aug., In Ps. 49, 10. Eus. a. a. O. 7, 4: *αἱ πανταχόσε ἐκκλησίαι;* 7, 5, 1: *οἱ πανταχοῦ προεστῶτες.* Vgl. auch Kanon 9 der Synode von Antiochien 341 über die Metropoliten. Puller zitiert noch Beispiele aus Virgil, gibt aber zu, daß undique die Bedeutung von ubique haben könne, meint jedoch, die römischen Kontroversisten lassen gern den Zusammenhang weg.

[4] Harnack, Dogmengesch. I 365 Anm. 1. Das Zeugnis des Irenäus über das Ansehen der römischen Kirche: Sitzungsberichte der kgl. preuß. Akademie der Wissensch. zu Berlin 1893, 939 ff. Weitere Literatur s. bei Bardenhewer, Patrologie 126. Gegen Harnack s. Chapman: Revue Bénédictine 1895, 49 ff;

15. Der erste, welcher den Primat des römischen Bischofes nicht bloß bezeugt, sondern auch in Verbindung mit der Einheit der Kirche wissenschaftlich begründet, ist der hl. Cyprian. Der römische Stuhl ist ihm die Kathedra Petri und der Hauptkirche, die nicht nur „Sinnbild“, sondern Prinzip der Einheit des Priestertums und der ganzen Kirche ist[1]. Über die Erhebung des Kornelius zum römischen Bischofe schreibt er: „Kornelius ist zum Bischofe gemacht worden, da der Platz des Fabian, d. h. der Platz des Petrus und die Stufe der priesterlichen Kathedra frei war.“[2] Wer mit ihm verkehrt, verkehrt mit der katholischen Kirche. Wie es sich mit dem allerdings nicht ganz sichern Texte im vierten Kapitel über die Einheit der Kirche verhalte, für unmöglich wäre die Stelle: „Wer den Lehrstuhl Petri, auf den die Kirche gegründet ist, verläßt, wie mag der vertrauen, in der Kirche zu sein?“ nach andern verwandten Aussprüchen Cyprians nicht zu halten. Chapman hat wenigstens eine sehr annehmbare Erklärung beider Texte gegeben.

Wenn Cyprian im gleichen Kapitel die Apostel gleichzustellen scheint, sodann von einem Episkopat spricht, von dem die einzelnen solidarisch einen Teil innehaben, wenn er die Päpste als Brüder und Kollegen anredet, alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel betrachtet, so tut er dies doch nicht, ohne vorauszuschicken, daß, wer an der Einheit nicht festhalte, auch am Glauben nicht festhalte. Die Einheit in der Hauptkirche zu Rom ist also nicht lediglich ein Ehrenprimat. Sie ist nicht bloß von dort entstanden, sondern besteht auch nur in der Verbindung. Diese Überzeugung hat den Heiligen auch im heftigen Kampfe gegen Stephanus, wo er vielfach in Widerspruch mit seinen früheren Ansichten geriet, nicht verlassen. Ebenso

---

1896, 385 ff. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen I 12 ff. Sohm (Kirchenrecht 380 Anm. 12) bemerkt, Harnack habe diese wichtige Stelle noch nicht ausreichend gedeutet, denn auch die gesamte Kirchenverfassung stamme von Rom. „Will eine Gemeinde sich als christliche Gemeinde ausweisen, so muß sie mit der römischen Gemeinde in Glauben und Einrichtungen übereinkommen.“ Ehrhard (Altchristliche Literatur, 1900, 273 ff) gegen Harnack, welcher den Prinzipat in der originalen Autorität der Apostelkirche für Feststellung dessen, was apostolisch sei, findet, aber auch gegen Chapman, der ein direktes Zeugnis für den dogmatischen Primat Roms im Text erblicke. Irenäus spreche eine Tatsache aus, kein Gesetz. Hefele: Theol. Quartalschr. 1845, 191; Beiträge II 48. Kuhn: Theol. Quartalschr. 1858, 205 f. Franzelin, De trad. 63. Schneemann, Dissertatio de testimonio S. Irenaei, in app. Coll. Lacensis IV (1873) VI ff. Stieren, Opp. Iren. II 269 ff.

[1] Ep. 59, 14; 43, 5; 55, 8. Peters, Cyprian 263 ff. O. Ritschl, Cyprian 92 ff 225 ff. Ernst: Zeitschr. f. kath. Theol. 1893, 87; 1894, 473 ff. Puller, The primitive Saints 49 ff 446.

[2] Ep. 5, 8. Vgl. Pacian., Ep. 3. Rösler, Prudentius 311 ff.

schickt er an einem andern Orte[1] der Stelle Jo 20, 21—23 über die Apostel die Worte voraus: „Dem Petrus nämlich, über welchem der Herr die Kirche baute und von welchem aus er den Ursprung der Einheit errichtete und zeigte, gab er zuerst die Gewalt." Gewiß wahrt also Cyprian jeder Kirche ihre eigene Gerichtsbarkeit, verbietet das Auslaufen nach Rom und wahrt seine Rechte, aber dies geschieht alles in der Einheit mit Rom. Petrus hat Mt 16, 18 nicht den Apostolat vor den andern erhalten, denn Apostel war er schon vorher. Was Firmilian an Cyprian gegen Stephanus schreibt[2], beweist um so mehr für die hohe Stellung des römischen Bischofes zu jener Zeit, als trotz dieser starken Opposition die traditionelle Lehre der römischen Kirche auch in Afrika später allgemein siegte.

„Die cyprianische ideale Anschauung von der in der cathedra Petri repräsentierten Einheit des Episkopats ist in Afrika rezipiert und arglos (!) kultiviert worden."[3] Daher ist es unrichtig, wenn behauptet wird, daß, wie Cyprian, das ganze Afrika, desgleichen Firmilian von Cäsarea, Dionysius von Alexandrien und die kirchlichen Zeitgenossen überhaupt dem Episkopalsystem huldigten. Die römischen Bischöfe, mit welchen Cyprian korrespondierte, brauchten gegen Cyprians Lehre von der Kirche nicht zu protestieren, weil der Stuhl Petri praktisch und theoretisch anerkannt wurde. Selbst die Briefe des römischen Klerus während der Sedisvakanz beweisen, daß die römische Kirche zu jener Zeit die anerkannte Mutterkirche war, aber auch die Pflichten kraftvoll und treu erfüllte. „Nicht aus Fälschungen entstehen Rechte, sondern aus der Kraft und der treu erfüllten Pflicht." „Unzweifelhaft besaß sie (die römische Kirche) im Jahre 250 einen anerkannten Primat des Anteils und der erfüllten Pflicht. Eine anerkannte dogmatische oder historische Begründung fehlte noch, ja sie war höchst wahrscheinlich in Rom selbst noch schwankend und unsicher", bemerkt Harnack, weil das Priesterkollegium zur Zeit der Sedisvakanz den Primat der römischen Kirche energisch wahrte.

Es ist sehr einfach, von Cyprians „Phantasien" und „Symbolik" zu sprechen[4], und auch nicht schwer, noch einzelne Ungenauigkeiten zu finden; aber wenn auch Cyprian die Frage über die Absetzung der Bischöfe von Leon und Astorga lediglich von den damals kirchlich feststehenden Grundsätzen abhängig machte, „ohne dem Urteil des römischen Bischofes als

---

[1] Ep. 73, 7.

[2] Ep. 75, 17. Vgl. Prolog. in Concil. Carthag. Halm I 436 (episcopus episcoporum). Chapman: Rev. Bénéd. 1902, 364 ff.

[3] Harnack, Dogmengesch. III[2] 42; vgl. I[2] 348 f 410 f; Briefe des römischen Klerus 36.

[4] Kattenbusch, Konfessionskunde I 97 ff. Puller a. a. O. 55 ff 72 ff 84 ff.

einer entscheidenden Instanz irgend welches Gewicht beizulegen", und über die novatianischen Bischöfe von Arles dem Kollegium der Bischöfe die Aufsicht zuerkannte, so folgt daraus doch nicht, daß er lediglich das Episkopalsystem anerkannte. Vielmehr müssen die Ausführungen über den römischen Stuhl damit verbunden werden. Wie wenig diese zu der Voraussetzung passen, zeigt der Versuch, unter dem neben dem einen Gott, dem einen Christus, der einen Kirche genannten einen Lehrstuhl, auf Petrus gegründet, nicht den römischen Lehrstuhl zu verstehen, sondern den bischöflichen Lehrstuhl, der gleich dem Altar in jeder Teilkirche zu finden ist, und der auf Petrus allein gegründet wurde, den Petrus allein zuerst erhielt, damit so die Einheit der Kirche geoffenbart werde[1]. Da Cyprian anderwärts die Gemeinschaft mit dem römischen Bischofe als Gemeinschaft mit der katholischen Kirche bezeichnet, so ist der Sinn klar. Die römische Kirche, nicht die allgemeine Kirche, bildet das Band der Einheit.

„Was folgt daraus? Ohne die römische Gemeinde und ohne den römischen Bischofsstuhl kann die Kirche überhaupt gar nicht gedacht werden. Rom hat eine einzigartige Stellung, welche keiner andern Gemeinde zukommt. Jede andere Gemeinde kann fehlen. Die Kirche würde doch Kirche sein. Aber die römische Gemeinde kann nicht fehlen. Rom ist das ‚Haupt' der Kirche, ohne welches die Kirche gar nicht Kirche ist. Ohne Gemeinschaft mit Rom keine Kirche. Nur in ihrer Verbindung mit Rom vermag die Einzelgemeinde der Kirche anzugehören. Nur diese Überzeugung der altkatholischen Kirche im 2. und 3. Jahrhundert erklärt die ungeheure Macht, welche die römische Gemeinde über alle andern Gemeinden geübt hat."[2] Es ist vergeblich, diesen Folgerungen durch „Symbolik" ausweichen zu wollen, wenn man doch gestehen muß, Cyprian habe mit Mt 16, 18: „eine Kirche auf dem einen Petrus gegründet", der katholischen Kirche des Abendlandes die religiöse Legitimation gegeben. „Daß die Päpste sich entschlossen auf Mt 16, 18 im Anschluß an Cyprians Deutung gestellt haben, das hat sie unüberwindlich gemacht"[3]. Deshalb richtet man „dogmatisch" nichts aus[4].

---

[1] Ep. 43, 5; vgl. 48, 3; 49, 2; 69, 5; 73, 2. Langen, Römische Kirche I 340. Gegen Reinkens (Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche, 1873) vgl. Söder (Der Begriff der Katholizität der Kirche 72 ff).

[2] Sohm, Kirchenrecht 382.

[3] Kattenbusch, Konfessionskunde I 101 f. Dasselbe geschah aber bereits durch Tertullian, Origenes, Hippolyt. Wilmers, De eccl. 176 f.

[4] Hoensbroech, Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit I³ (1901) 4 ff.

16. Der hl. Ambrosius erklärt an andern Stellen den zitierten Ausspruch: „Wo Petrus ist, da ist die Kirche" deutlich von der Stellung des Papstes in der Kirche[1]. Denn indem er mit Beziehung auf das Konzil von Aquileja die Kaiser vor den Umtrieben des Ursinus warnt, bittet er dieselben, sie möchten nicht zulassen, daß die römische Kirche, das Haupt des ganzen römischen Erdkreises, und jener heilige Glaube der Apostel gestört werde, denn von da fließen allen Gliedern der ehrwürdigen Gemeinschaft die Rechte zu[2]. Ja er wahrt der römischen Kirche als der ersten des Abendlandes die Entscheidung in Streitigkeiten, wenn er sagt: „Hätte auch das angesagte Konzil nicht stattgefunden, so hätten sie nach dem Rechte und der Sitte der Vorfahren, wie auch Athanasius seligen Angedenkens und erst Petrus von Alexandrien und die meisten Orientalen getan haben, zu dem Urteile der römischen Kirche, Italiens und des ganzen Abendlandes ihre Zuflucht nehmen sollen." Ambrosius stellt daher den Primat des römischen Bischofes in seinen wesentlichen Grundsätzen deutlich und bestimmt dar.

Diese Stellung des hl. Ambrosius zum römischen Primat ist aber um so bedeutungsvoller, als der Bischof von Mailand als Mann und Kirchenfürst weit über seine Diözese hinaus ein sehr hohes Ansehen genoß. Besonders Südgallien hatte enge Beziehungen zu Mailand. Daraus erklärt sich, daß ähnlich wie an Cyprian und Stephanus, so auch an Ambrosius und Siricius sich gallische Bischöfe um Vermittlung gewendet haben (390).

17. Ein späteres Zeugnis ist kaum mehr nötig, denn im 4. und 5. Jahrhundert ist der Primat tatsächlich so klar anerkannt und ausgeübt, daß er nur aus der ganzen Entwicklung zu begreifen ist. Wir wollen nur noch an Hieronymus und Augustinus erinnern. Zwar werden die Briefe des hl. Hieronymus an Papst Damasus unter dem Vorwande der Schmeichelei gegnerischerseits nicht voll anerkannt; aber wer die anderweitigen freimütigen Urteile desselben über die Hierarchie so hoch einschätzt, der kann auch hier den hl. Hieronymus nicht zum Schmeichler herabsetzen. Gewiß hat er nicht lediglich aus „kriechender Schmeichelei" gegen den Papst, sondern „aus unbedingter Hingabe an die Autorität des römischen Stuhles"[3] eine so große Ehrfurcht gegen den Heiligen Stuhl bekundet. Man muß

---

[1] Ps. 40, 30; De paen. 1, 7 33. Vgl. Katholik 1888 I 133 ff.

[2] Ep. 11, 4. Newman, Entwicklung 180 ff.

[3] Zöckler, Hieronymus 73. Ungünstiger Puller, The primitive Saints 162 ff 309 ff 350 ff. Danach ist auch der „berühmte Ausspruch": „Unter Zwölfen wird einer auserwählt, damit durch Aufstellung eines Hauptes die Gelegenheit des Schismas beseitigt werde" (adv. Iovinian. 1, 26), der die Auffassung der Gläubigen jener Zeit am treffendsten ausdrücken soll (Janus[2] 11), leicht zu verstehen.

es als Ausdruck voller Überzeugung und Anerkennung des allgemeinen Glaubens betrachten, wenn er schreibt: „Es bleibe fern jede Begierde, dem römischen Oberhirtenamte gefallen zu wollen; ich spreche bloß mit dem Nachfolger des Fischers, mit dem Schüler des Kreuzes." „Indem ich keinem ersten als Christus folge, verbinde ich mich mit Deiner Heiligkeit, d. h. mit dem Stuhle Petri; ich weiß, daß auf diesen Felsen die Kirche gegründet ist. Wer immer außerhalb dieses Hauses das Lamm verzehrt, wird in der Sündflut zu Grunde gehen. . . . Wer mit Dir nicht sammelt, der zerstreut, d. h. wer Christus nicht angehört, der gehört dem Antichristus." Selbst wenn Rom einen neuen Glauben nach dem nicänischen gründen würde, so würde er folgen![1] Man begreift diese Sprache, wenn man bedenkt, daß der Heilige schmerzlich bewegt war beim Anblicke der Schäden, welche die Häresie in den orientalischen Kirchen angerichtet hatte; namentlich klagt er über das meletianische Schisma in Antiochien. Er will, obwohl er sich im Orient befindet, den durch den apostolischen Mund belobten Glauben und die Kathedra Petri befragen. Nachdem von der schlechten Nachkommenschaft das Erbe vergeudet worden war, ist bloß beim römischen Stuhle das Erbe der Väter unversehrt bewahrt worden. „Ihr seid das Licht der Welt, Ihr das Salz der Erde, Ihr die goldenen und silbernen Gefäße." Denselben Gedanken über den „römischen Glauben" macht Hieronymus gegen die Häresie des Origenes geltend[2]. Es ist durchaus nicht richtig, daß nur der „junge" Hieronymus so dachte. Ebenso begreiflich ist es, daß die Griechen (Basilius) das meletianische Schisma anders beurteilten.

Der hl. Augustinus verweist auf die Kathedra der römischen Kirche, auf welcher Petrus saß, auf welcher heute Anastasius sitzt[3]. Dieser läßt er die Kathedra von Jerusalem mit Jakobus folgen. In gleicher Weise sagt er von dem Bischofe von Karthago, daß derselbe bei dem Ansehen seines Amtes in der großen und berühmten Stadt desto weniger sich um die konspirierende Menge zu kümmern habe, je enger er sich mit der römischen Kirche, in welcher immer der Prinzipat der apostolischen Kathedra blühte, und mit den andern Ländern, aus welchen das Evangelium nach Afrika gekommen war, durch Freundschaftsbriefe verbunden wisse[4]. Dem Augustinus ist die römische Kathedra die apostolische Kathedra. In der Entscheidung des Apostolischen Stuhles findet er den sichern und klaren Glauben, von welchem kein Christ abweichen darf. In den donatistischen

---

[1] Ep. 15 (57), 2; 16; In Is. 4, 6. [2] C. Ruf. 1, 1.
[3] C. liter. Petil. 2, 51 118.
[4] Ep. 43, 3 7; 176, 5; 190, 1, 1; 6, 22 23; 194, 1.

wie in den pelagianischen Streitigkeiten beriefen sich die Afrikaner neben den Beweisen aus Schrift und Tradition auf das Urteil des Papstes, des Vorstehers des Apostolischen Stuhles. Der Widerspruch gegen den römischen Stuhl galt als ein Widerspruch gegen die Kathedra Petri. Nachdem Rom gesprochen hatte, galt die Sache für beendigt[1]. Das geflügelte Wort ist zwar nicht ganz authentisch, aber „die Autorität des römischen Stuhles wird in der Rede (130) so hoch gestellt, daß man sagen muß, die bezüglichen Worte könnte ein echter Römling geschrieben haben. Aber im Vergleich mit seinen sonstigen Lehren bilden sie eine gewisse Anomalie". Optatus geht noch in Bezug auf die äußere Einheit über Augustinus hinaus, insofern er den einen bischöflichen Stuhl betont, welcher dem Apostelfürsten Petrus und dessen Nachfolgern übertragen worden ist. Ohne Verbindung mit dem römischen Stuhl gibt es keine Rechtgläubigkeit[2].

Der päpstliche Legat Philippus dankte den Vätern zu Ephesus dafür, „daß die heiligen Glieder dem heiligen Haupte sich angeschlossen haben, wohl wissend, daß Petrus das Haupt des gesamten Glaubens und aller Apostel sei". „Wir können", sagt Chrysologus, „ohne Zustimmung des römischen Bischofes die Glaubensangelegenheiten nicht entscheiden." Die Bischöfe von Arles schreiben Leo, daß die hochheilige Kirche von Rom durch den seligsten Apostelfürsten Petrus den Primat über alle Kirchen der ganzen Welt besitze[3].

---

[1] Ep. 186, 2 28 29; 190, 6 22; 191, 2; C. duas ep. Pelag. 2, 3, 5; Sermo 131, 10: Inde (sc. a Sede Apostolica) etiam rescripta venerunt. Causa finita est: utinam aliquando finiatur error! Specht, Die Lehre von der Kirche 160 ff 181 ff. Reuter, Augustinische Studien 302 ff 322 ff. Schwane, Dogmengeschichte II 682 ff. Döllinger-Friedrich (Janus[2] 12) verweist dagegen auf die Schrift über die Einheit der Kirche, wo, wie bei Vinzentius von Lerin, von Rom keine Rede sei. Pelagius I. rühme es an Augustinus, daß er das Fundament der Kirche in die apostolischen Stühle gesetzt habe. Allein dies schließt obige Stelle nicht aus. Augustinus bemerkt ausdrücklich, er wolle sich auf die beiderseits anerkannten Schriften berufen.

[2] De schism. Don. 2, 2 4 5. Dazu Hurter, Ausgewählte Schriften 81 f. Schwane a. a. O. 680 f. Arnold (Cäsarius von Arelate 231) schreibt den Beschlüssen der Synode von Agde (506) einen ausgeprägten römisch-katholischen Charakter zu, aber ohne „Proklamierung der päpstlichen Selbstherrlichkeit oder Infallibilität, wie sie um dieselbe Zeit von Ennodius und seinen Gesinnungsgenossen in Italien verkündigt wurde". Es sei die altkatholische Lehre des Hieronymus, daß alle Bischöfe Nachfolger der Apostel seien, an Würde und Amtscharakter einander gleich. Aber die Synode hatte überhaupt keine Veranlassung, sich hierüber auszusprechen.

[3] Mansi, Conc. IV 1290. Leo, Ep. 25 65, 3. Grisar, Rom und die fränkische Kirche, vornehmlich im 6. Jahrhundert: Zeitschr. f. kath. Theol. 1890,

18. Wir haben oben gesehen, daß auch im Morgenlande die römische Kirche als die Vorsteherin des Liebesbundes anerkannt wurde. Diese Anerkennung wurde auch später häufig tatsächlich gezeigt[1]. So reiste der greise Polykarp wegen der Osterfeierstreitigkeiten nach Rom, nicht Anicet nach Smyrna. Dasselbe unternahm Abercius (um 180) von Hieropolis, dessen Zeugnis für den Primat durch die neuentdeckte Inschrift gesichert ist. Zwar konnten sich Polykrates von Ephesus und Papst Viktor in Rom nicht verständigen, aber Viktor beharrte bei dem Anspruche des Stuhles Petri, und die römische Feier trug später doch den Sieg davon. In der Folgezeit wurde es üblich, daß die wichtigeren Gegenstände der Entscheidung des römischen Stuhles unterbreitet wurden. Der hl. Athanasius, der selbst in Rom Schutz und Recht suchte, erzählt, daß einer seiner Vorgänger auf dem Patriarchenstuhle zu Alexandrien, Dionysius d. Gr., wegen ungenauer Äußerungen im sabellianischen Streite beim Papste Dionysius verklagt, sich bei demselben gerechtfertigt habe[2]. Aus den uns erhaltenen Briefen geht hervor, daß der Patriarch von Alexandrien im Stuhle Petri wenigstens eine höhere Instanz für Glauben und Recht anerkannte. Damit stimmt auch überein, daß Cyrill von Alexandrien sagt, er berichte an Cölestin, weil es zufolge langer kirchlicher Gewohnheit nötig sei, ihm über alles, namentlich über das den Glauben Betreffende, zu berichten. Der Kaiser Theodosius erließ im Jahre 380 das Edikt, worin er die katholische (nicänische) Kirche als die wahre Religion bezeichnet, welche alle Völker annehmen müssen, die sein mildes Zepter regierte. Der Eingang desselben besagt: „In einer solchen Religion wollen wir, daß sich (alle Völker) befinden, von welcher die bis heute fortgesetzte Religion erklärt, daß der heilige Apostel Petrus dieselbe den Römern überliefert habe, welcher der Papst Damasus folgt und der Bischof Petrus

---

447 ff. Schmitz, Der Primat in der Kirche Galliens und der sechste Kanon des Nicänums: Katholik 1887 I 39 ff 189 ff. Der Vikariat in Arles: Histor. Jahrb. 1891, 7 f 256 f. Über Avitus von Vienne und Cäsarius von Arles s. Realenzykl. II³ 320. Arnold, Cäsarius von Arelate 273 ff. Babut, La date du concil de Turin et le développement de l'autorité pontificale au 5. siècle: Rev. histor. 1905, 57 ff.

[1] Duchesne verweist auch auf die in Syrien entstandene Klementinische Literatur, die das Ansehen des römischen Klemens feiert.

[2] De sent. Dion. 13; De syn. Nic. 26. Hefele, Konziliengesch. I 255. Möhler, Athanasius I 325. Cyr., Ep. ad Coelest. Mansi, Conc. IV 1011. Zur Aberciusinschrift als Zeugnis für den Primat vgl. Katholik 1891 II 264 ff. Römische Quartalschr. 1894, 329 ff. Wilpert, Fractio panis, 1895, 103 ff. Vorsichtiger ist Wehofer (Römische Quartalschr. 1896, 61 ff), der für *βασίλεια* und *βασίλισσα* die Symbolik ablehnt. Dagegen G. de Sanctis: Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 673 ff. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 249 ff.

von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit."[1] Dieser Erlaß ist aber allgemeines Reichsgesetz geworden. Von da an datiert Sohm die rechtliche Regierungsgewalt des Papstes über die ganze Kirche.

Die orientalische Kirche sagt in ihrem Schreiben an Papst Symmachus: „Täglich belehrt dich der Apostel, daß du weiden sollst die Schafe, die dir auf der ganzen Welt anvertraut sind."[2] Während Cyrill von Alexandrien den Patriarchen von Konstantinopel Nestorius regelmäßig als Amtsgenossen (*συλλειτουργός*) anredet, nennt er den Papst Cölestin Vater (*πατήρ*), mit dessen Heiligkeit das Herkommen der Kirchen in Gemeinschaft steht. Auch das Konzil von Ephesus nennt Cölestin *πατὴρ ἡμῶν καὶ συλλειτουργός*. Theodoret appellierte, wie vorher Athanasius, Chrysostomus, Basilius, Cyrill, Flavian, Eusebius von Doryläum[3] u. a., in rührenden Schreiben an den Papst, anerkennt dessen Primat und bittet ihn, den im Sturme umhergeworfenen Kirchen Gottes Hilfe zu bringen: „Ich aber erwarte den Ausspruch Eures Apostolischen Stuhles und bitte und beschwöre Deine Heiligkeit, daß sie mir, der ich an Euern rechten und gerechten Richterstuhl appelliere, helfe und mich zu Euch kommen und beweisen lasse, daß meine Lehre der apostolischen folge." „Ich erwarte Eure Entscheidung. Befehlt Ihr mir, mich an das Urteil zu halten, so will ich es tragen." „Ich bitte Eure Heiligkeit, . . . mein Greisenalter, welches mit Verleumdungen gequält und ohne Grund verfolgt ist, Eures Eifers und Eurer Fürsorge zu würdigen, vor allem aber auch für den durch List angegriffenen Glauben zu sorgen und das väterliche Erbe den Kirchen unversehrt zu bewahren."[4]

---

[1] Cod. Theod. 16, 1, 2. Sozom., Hist. eccl. 7, 4. Cod. Iust. 1, 1, 1. Kattenbusch, Konfessionskunde I 95.

[2] Mansi a. a. O. VIII 221. Cyr., Ep. 11.

[3] Harnack (Dogmengesch. I³ 454 Anm. 2) sagt: „Keine bloße Schmeichelei und nicht erst für das 5. Jahrhundert gültig sind die denkwürdigen Worte in der jüngst entdeckten Appellationsschrift des Eusebius von Dorylläum an Leo I. (Neues Archiv XI 2, 364 f): Es sorgte der Apostolische Stuhl immer dafür und pflegte von Anfang an die Unrecht Leidenden zu verteidigen, die, welche in unvermeidliche Parteigetriebe hineingeraten waren, zu unterstützen und die auf dem Boden Liegenden aufzurichten, nach der Möglichkeit, die ihr habt; der Grund davon ist, daß ihr das Richtige festhaltet und den unerschütterlichen Glauben an unsern Herrn Jesus Christus bewahrt, und nicht weniger auch allen Gläubigen und allen, die sich nach dem Namen Christi nennen, eine ungeheuchelte Liebe zollet."

[4] Ep. 113 116 118. Hefele, Konziliengesch. II 290. Harnack a. a. O. I² 682; II² 341 354; III² 135. Zu Theodorets Urteil über die epistula dogmatica Leos vgl. auch Reuter, Augustinische Studien 226 f. Zu Basilius: Ernst, Basilius' d. Gr. Verkehr mit den Okzidentalen: Zeitschr. f. kath. Theol. 1895, 626 ff. Wittig, Basilius d. Gr. über Rom: Akten des fünften internationalen Kongresses

Aus den zahlreichen Briefen der Griechen an den römischen Bischof geht hervor, daß man Rom nicht bloß als den Vorort des Abendlandes betrachtete, sondern vom römischen Bischofe erwartete, daß er kraft seiner Machtvollkommenheit alle Streitfragen endgültig entscheiden könne [1]. „Das Ansehen des römischen Bischofes im Orient war vom Anfang des 4. Jahrhunderts bis zur Mitte des 5. im Steigen, hielt sich auf der Höhe bis zur Zeit Justinians, büßte aber in dieser Zeit seine faktische Bedeutung ein und ging dann, die Episode um das Jahr 680 und die nächsten Dezennien abgerechnet, langsam abwärts, so jedoch, daß es nie ganz erloschen ist." [2]

19. Freilich suchte Neurom Altrom an Ansehen möglichst gleich zu werden und wollte aus der politischen Bedeutung der Stadt den Primat ableiten. Der Kanon 6 des Nicänums wird zwar mit Unrecht gegen den Primat angerufen, denn in demselben wird nur die Patriarchalgewalt geregelt [3]. Auch die Worte der lateinischen Übersetzung: Ecclesia romana semper habuit primatum, die Bemerkung in einem Edikt Valentinians III. in Übereinstimmung mit Theodosius II.: „Da nun den Primat des Apostolischen Stuhles das Verdienst des hl. Petrus, des Fürsten der bischöflichen Würde, das Ansehen der Stadt Rom und der Ausspruch der heiligen Synode befestigt hat, so soll keine Anmaßung etwas Unerlaubtes gegen das Ansehen dieses Stuhles unternehmen" [4], und die Vorlesung des Kanons zu Chalcedon: Quod ecclesia romana semper habuit primatum, sind auf den Vorrang der Patriarchalkirche Rom zu beziehen. Aber immerhin läßt sich aus der Begründung eine Bevorzugung des römischen Stuhles erkennen. Jedenfalls ist von Bedeutung, daß die beiden römischen Legaten auf der ersten allgemeinen Synode als die ersten nach Hosius unterzeichnet haben [5].

---

katholischer Gelehrten 1901, 293 ff. Puller, The primitive Saints 297 ff. Régnon, Études de théol. positive de la S. Trinité I (1892) 190 f.

[1] Vgl. gegen Langen (Römische Kirche I 515) Harnack (Dogmengesch. II[2] 262 Anm. 1). Derselbe verteidigt (II[2] 102 Anm. 2) das Ansehen des römischen Stuhles bei den Griechen des 4. Jahrhunderts gegen Janus, Rade und Puller. Vgl. Dogmengesch. II[2] 100 Anm. 1.

[2] Harnack a. a. O. II[2] 103 Anm. 1.

[3] Hefele, Konziliengesch. I 397 401 f. Andere (van Espen, Löning, Hinschius, Friedberg) finden die Ausdehnung der Metropolitangewalt auf ein größeres Gebiet darin. Gegen beide Auffassungen Sohm, Kirchenrecht 399 ff. Die genannten Kirchen besitzen einen rechtlich wirkenden Primat über ihre Sprengel, während der schlichte Metropolit auf die „Beschlüsse der großen Synode" angewiesen ist.

[4] Leo, Ep. 11 55 110. Harnack a. a. O. II[2] 365 f.

[5] Vgl. Hefele a. a. O. I[2] 40 f 302; Funk, Lehrbuch der Kirchengesch.[4], 1902, 162 ff. Gegen Hefele Loofs: Realenzykl. VIII[3] 378.

Die Synode von Konstantinopel im Jahre 381 anerkennt mit einer Spitze gegen Alexandrien für die Kirche von Konstantinopel nur einen Ehrenvorrang nach Rom. Die Anerkennung dieser Synode durch Rom bezog sich ohnehin nur auf das Symbolum. Der Kanon 3 war den Römern früher offiziell gar nicht bekannt. Weiter ging das Chalcedonense, indem es, auf die Bedeutung der großen Stadt für Alt- und Neurom bauend, mit Berufung auf die zweite allgemeine Synode dem Patriarchen von Konstantinopel den zweiten Rang zuerkannte[1]. Bezeichnend ist es, daß beide Synoden den Primat auf die Größe der Stadt zurückführen wollten, weil sonst keine Analogie mit Konstantinopel vorlag. Die päpstlichen Legaten haben aber alsbald dagegen protestiert, so daß selbst abgesehen von der Nichtbestätigung durch den Papst der Kanon nicht als Kanon eines allgemeinen Konzils zu betrachten ist. Ein „gefährliches Beispiel“[2] ist diese Verwerfung nicht, sondern eine Konsequenz der Verfassung der allgemeinen Konzilien. Papst Leo trat alsbald scharf entgegen.

Leo hatte auch durch seine berühmte dogmatische Epistel die Entscheidung vorbereitet, wie früher Cölestin gegenüber dem Ephesinum. Letztere Synode war über das Schreiben Cölestins sehr erfreut und bezeichnete das Urteil als das richtige, dank dem neuen Paulus Cölestin, dem neuen Paulus Cyrill. Ähnlich ging es auf der Synode zu Chalcedon, deren Vorgeschichte ganz besonders geeignet ist, die Autorität des Papstes im Morgenlande kennen zu lehren. Sie dankte in ihrem Synodalschreiben an den Papst für seine Unterweisung. Ihn hätten die Bischöfe zu ihrem Führer genommen. Wie das Haupt über die Glieder, so habe Leo durch seine Stellvertreter über alle Versammelten die Hegemonie geführt. Aber Leo ließ sich auch dadurch nicht zur Annahme des Kanon 28 bewegen. Denn anders gebe es keinen festen Bau als auf dem Felsen, den der Herr zum Grundstein gelegt habe. Zu einem Apostolischen Stuhle kann Konstantinopel weder die Heiligkeit seines Bischofes noch die Größe der Stadt machen[3]. Und „bald wurde es dem konstantinopolitanischen Bischofe Anatolius in den neuen dogmatischen Kämpfen so heiß, daß er es vorzog, den inkriminierten Kanon zurückzustellen und die Freundschaft Leos wieder aufzusuchen, die ihm dann auch gewährt wurde“. Justinian feiert 533 in einem Erlaß an den „ökumenischen“ Patriarchen von Konstantinopel den heiligsten Papas des priesterlichen Roms und Patriarchen, denn er sei

[1] Can. 28. Vgl. Theodor., Ep. 113.

[2] Hase, Polemik 135; vgl. dagegen Hefele a. a. O. II 531 f 563.

[3] Ep. 104, 3; 115, 1; 116, 2; 117, 1. Greg., Ep. 5, 18 ff; 7, 4. Bellarm., De rom. Pont. 2, 31 ff. Mommsen, Corp. iur. civ. fragm. 12.

Haupt aller heiligsten Priester Gottes, und alle Häresien seien durch das richtige Urteil seines ehrwürdigen Thrones vernichtet worden. Darauf nahm in demselben Jahre Papst Johann Bezug, um den Primat auf den ersten der Apostel zurückzuführen.

20. Leo hat sich mit Recht gegen die Unterstellung der späteren Griechen, als ob nur oder vorwiegend die Stellung der politischen Hauptstadt der Welt dem Nachfolger des hl. Petrus diesen Vorrang verschafft hätte, verwahrt. Früher hätte dieser Vorwurf gar keine Beachtung verdient. Denn was nutzte die Bischöfe von Rom zur Zeit der Verfolgungen die weltliche Macht Roms? Und dennoch haben sie schon damals das Schiedsrichteramt und Hirtenamt über alle Kirchen ausgeübt. Aus demselben Rom, welches die Blutedikte der Kaiser hinausgehen ließ, kamen die friedlichen Worte des Nachfolgers des hl. Petrus. Und sie wurden angenommen, obwohl das kaiserliche Rom die christliche Religion verfolgte! Die Päpste konnten sich, wie seit Klemens geschehen, nur auf Petrus und Paulus, auf die apostolische Sukzession berufen, auf den göttlichen Beistand verlassen. Durch diesen „übernatürlichen Nimbus“ erklärt sich allein ihre moralische Macht über den ganzen christlichen Erdkreis. Daß die römische Kirche und ihre Bischöfe einen Teil der römischen Regierungskunst zu handhaben, der Vorteile der Welthauptstadt sich zu bedienen wußten, mit Treue und Ausdauer sich die Sorge um das Ganze angelegen sein ließen, konnte nur zur schnelleren Anerkennung ihrer Machtstellung beitragen[1]. Die Größe der Welthauptstadt wird schon bei Irenäus nur sekundär beigezogen. Wenn Cyprian einmal für Rom wegen seiner Größe den Vorzug beansprucht[2], so geschah es „ganz unbefangen“, da er in einem Briefe an den befreundeten Kornelius nur das Treiben des Novatus damit illustrieren wollte.

Die Päpste selbst haben sich auf Petrus oder auf Petrus und Paulus, aber nie, mit einer einzigen Ausnahme[3], auf Paulus allein berufen. Kalixt hat zum erstenmal Mt 16, 18 ff geltend gemacht, um die Berechtigung zu seinem „herrischen Edikt“ nachzuweisen[4]. Stephanus tat

[1] Auch Sohm (Kirchenrecht 378 ff) anerkennt zwar, daß die römische Gemeinde in den ersten drei Jahrhunderten die führende Gemeinde war, sucht es aber aus ihrer Größe und finanziellen Leistungsfähigkeit abzuleiten. Puller gibt wenigstens zu, daß schon vor der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts andere Ursachen geltend gemacht wurden. Vgl. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 247 ff.

[2] Ep. 52, 2.

[3] Greg., In Reg. 1, 5 (Opp. III 2, 250). Vgl. auch die Abbildungen in den Katakomben: Bougaud, Die Dogmen des Credo, 1895, 54 ff.

[4] Turmel, Hist. de la théol. posit., 1904, 168 ff. Grill (Der Primat 79) kommt durch lauter fragliche Kombinationen zu der Hypothese, daß Papst Viktor

es gleichfalls. Der anonyme Verfasser der früher von Harnack Papst Viktor beigelegten, aber wohl einem Papste des 3. oder 4. Jahrhunderts zugehörigen Schrift De aleatoribus beginnt seine Darstellung mit dem Hinweis auf den Ursprung des authentischen Apostolats, auf welchen Christus seine Kirche gründete. Von da an konnten sich aber die Päpste zugleich auf die Anfragen und Bitten von allen Seiten zum Beweis ihres Primates berufen. Da die Auszeichnungen der Kaiser und die Unterstützung des weltlichen Armes viel später erfolgten, so brauchten sich die Päpste nicht nachträglich auf Petrus zu berufen, weil sie sich schämten, der Staatsgewalt ihre Stellung zu verdanken.

Julius I. (337—352) schrieb an die Eusebianer, welche den hl. Athanasius zu Antiochien abgesetzt und Gesandte an den Papst geschickt, aber die Einladung nach Rom mit dem Bemerken abgelehnt hatten, es komme bei dem Ansehen eines Bischofes nicht auf die Größe der Stadt an, alle seien einander gleich an Ehre: „Oder wisset ihr nicht, daß es Gewohnheit ist, zuerst an uns zu schreiben, damit von hier (ἔνθεν), wie es gerecht ist, entschieden werden kann? Wenn daher ein derartiger Verdacht gegen einen Bischof aufgekommen war, so hätte es an unsere Kirche berichtet werden sollen."[1] Dazu bemerkt Sokrates: „Auch Julius, der Bischof von Rom, war nicht anwesend, und niemand vertrat seine Stelle. Gleichwohl befiehlt ein kirchlicher Kanon, daß die Kirchen keine Gesetze geben dürfen ohne Einwilligung des römischen Bischofs." Die Synode von Sardica (344) anerkannte, daß die Bischöfe aus allen Provinzen dem Haupte, d. i. dem Stuhle Petri, ihre Berichte erstatten[2] und in gewissen Fällen gegen die Synode appellieren. Waren es auch vorwiegend abendländische Bischöfe, so wäre ihr Beschluß ohne Voraussetzung in der kirchlichen Organisation doch unbegreiflich. Denn man konnte zu damaliger Zeit nicht so leicht die „ganze Theorie und Praxis des Kirchenregiments revolutionieren" (Puller).

Damasus (366—384) gilt als der bedeutendste Papst des 4. Jahrhunderts. Er hatte den gewaltigen häretischen Kämpfen gegenüber reichliche Gelegenheit, das Wohl der Kirche und den Primat zu wahren. Von

---

die Stelle interpoliert habe, so daß sie mit Recht in der Kuppel der ersten Kirche der römisch-katholischen Christenheit stehe: „es ist — ihr Eigentum!"

[1] Athan., Apol. c. Ar. 35. Socrat., Hist. eccl. 2, 8, 17. Möhler, Athanasius II 66 f 73 f.

[2] Hefele, Konziliengesch. I 543 f 573 611. Sohm a. a. O. 415. Langen, Römische Kirche I 789. Gegen die Bestreitung der Echtheit des Kanons von Sardica s. Funk: Histor. Jahrb. 1902, 497 ff; 1905, 1 ff. Turner: The Journal of Theol. Studies 1902, 370 ff.

dem bereits durch Liberius verworfenen Konzil von Rimini schreibt er, dasselbe entbehre aller Gültigkeit, da weder die Zustimmung des römischen Bischofes erfolgt sei, dessen Urteil man doch vor allem erfragen mußte, noch die Zustimmung des Vinzentius von Capua und diejenige anderer Bischöfe. Für die Beschlüsse der Synode in Rom (369) fordert er allgemeine Zustimmung. Der Bischof Auxentius von Mailand wurde abgesetzt, in Konstantinopel und Antiochien griff Damasus ein. Der Apollinarismus wurde durch das „Urteil des Apostolischen Stuhles" verworfen. Priscillian anerkennt den „obersten Rang, der unter allen der erste ist". Basilius und andere Griechen wandten sich angesichts der großen Wirren im Orient an Damasus um Hilfe. Den Hieronymus veranlaßte Damasus zur Bibelübersetzung und stellte zugleich das erste kirchliche Verzeichnis der heiligen Schriften auf. Der Brief an Paulinus[1] von Mazedonien bekundet eine Stellung gegenüber allen Häresien im Morgenland, welche nur aus der allgemeinen Anerkennung zu begreifen ist. Selbst wenn Hieronymus, der „dem Damasus stets geschmeichelt", diesen Brief, welcher „das höchste Selbstbewußtsein des Inhabers des Stuhles Petri zum Ausdruck bringt", geschrieben haben sollte (Harnack), so bliebe die Tatsache für sich doch von großer Bedeutung.

Siricius (384—399), der die Dekretalensammlung eröffnet, schreibt an Himerius: „In Anbetracht unseres Amtes ist es uns nicht erlaubt, etwas zu verhehlen oder zu verschweigen, da uns mehr als allen der Eifer für die christliche Religion auferlegt ist. Wir tragen die Lasten aller, die bedrückt sind, vielmehr trägt sie in uns der selige Apostel Petrus, der uns, wie wir vertrauen, als Erben seines Amtes in allem bewacht und beschützt." Der Grund des apostolischen Felsens, auf welchen Christus die allgemeine Kirche gebaut hat, gibt ihm das Recht zur obersten gesetzgebenden Gewalt. Hat er hiermit die „erste päpstliche Dekretale" erlassen und die „päpstliche Machtvollkommenheit" weiter gebildet, so ist doch zu beachten, daß selbst Chrysostomus in einem Briefe an Innozenz I. dem römischen Bischofe die Sorge für alle Kirchen zuerkennt.

Anastasius (399—401) schreibt an Johannes von Jerusalem, er werde es gewiß nicht an Sorgfalt fehlen lassen, den evangelischen Glauben unter seinem Volke zu bewachen und auch die über die verschiedenen Räume der Erde (ausgebreiteten) Glieder seines Leibes nach Kräften brieflich zu ermahmen. Das Bild vom Haupte und Leibe ist dem Apostel entlehnt und läßt den „Stellvertreter Christi" deutlich erkennen.

---

[1] Theodoret, Hist. eccl. 5, 11. Harnack, Dogmengesch. II² 271 Anm. 2. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 257 ff.

21. Noch mehr hat Innozenz I. (401—417) zur Entfaltung der Primatialgewalt beigetragen. Überall hat er seine Oberherrschaft, die er auf die Vollendung des Petrus in Rom zurückführt, über die ganze Kirche mit Nachdruck zur Geltung gebracht. „Wenn bei Damasus, Siricius, Anastasius nur die ersten Linien zu dem Aufbau der späteren Papalmacht erkennbar werden, so finden wir durch Innozenz den Grundriß des nun bald langsam, aber immer mächtiger und unaufhaltsamer emporstrebenden Baues bereits in kräftigen Zügen in das Buch der Geschichte eingezeichnet."[1] Allein auch Innozenz ist vom Morgenland (Chrysostomus, Alexander von Antiochien) und vom Abendland um seine Entscheidung angegangen worden. Dieselbe Erscheinung wie in den arianischen Wirren kehrte in den pelagianischen Streitigkeiten wieder.

Daher schreibt er an die Bischöfe der Synode von Mileve (417): „Besonders so oft die Verfassung des Glaubens verhandelt wird, glaube ich, daß alle Brüder und unsere Mitbischöfe an Petrus, d. h. an den Träger seines Namens und seiner Ehre, berichten, wie Euer Liebden getan haben, was auf der ganzen Welt allen Kirchen zum gemeinsamen Nutzen gereichen kann." Dasselbe bemerkt er den Bischöfen der Synode von Karthago (417): „Nicht durch menschlichen, sondern durch göttlichen Gedanken haben die Väter beschlossen, daß alles . . . zuvor zur Kenntnis des Heiligen Stuhles komme, damit durch das ganze Ansehen desselben der gerechte Ausspruch bestärkt und von da die übrigen Kirchen nehmen, was sie befehlen sollen." In seinen Briefen an Exsuperius, Viktrizius, Dezentius u. a. fordert er die Übereinstimmung mit dem römischen Ritus, weil die andern Kirchen Italiens, Galliens, Spaniens, Siziliens, und Afrikas von Rom ihren Ursprung haben. Auch andere geschichtliche Nachrichten bestätigen dies[2].

Zosimus (417—418), der sich durch die Glaubensbekenntnisse des Pelagius und Cölestius hatte täuschen lassen, schreibt an die Bischöfe Afrikas (418): „Obwohl die Überlieferung der Väter dem Apostolischen Stuhle ein so großes Ansehen beigelegt hat, daß über sein Urteil keiner zu streiten wagte, und dies durch die Kanones und Regeln stets bewahrt hat, und die geltende kirchliche Disziplin bis jetzt durch ihre Gesetze dem Namen des Petrus, von welchem sie auch abstammt, die schuldige Ehrfurcht erweist . . ., so haben wir doch" usw. Dies zeigt zugleich, daß sich die Afrikaner ihrer Rechte bewußt waren und sie verteidigten. Aber trotzdem

---

[1] Langen, Römische Kirche I 666. Sohm, Kirchenrecht 418 f.

[2] Puller, The primitive Saints 155 ff 178 ff. Gebhardt, Die Bedeutung Innozenz' I. für die Entwicklung der päpstlichen Gewalt, 1901.

anerkannten sie den Primat Roms. Bonifatius I. (418—422) bemerkt, die größten Kirchen des Orients haben stets den römischen Stuhl befragt.

22. Bei den allgemeinen Konzilien lag die Sache etwas anders, weil der Papst durch seine Legaten vertreten war. Dennoch ist es sehr wahrscheinlich, daß später eine Approbation in irgend einer Form stattfand. Gelasius sagt, „daß die Entscheidung einer jeden Synode, welche die Zustimmung der ganzen Kirche billigte, kein anderer Sitz mehr durchführen müsse als der erste, welcher auch eine jede Synode durch seine Autorität bestätigt und durch beständige Handhabung wahrt, seiner Oberherrschaft nämlich entsprechend, welche der heilige Apostel Petrus durch den Ausspruch des Herrn empfangen, aber auch in der Folgezeit der Kirche stets innehatte und innehält" [1]. In demselben Briefe wahrt Gelasius auch das Recht der Appellation nach Rom für alle Christen. Alles Gericht stehe in höchster Instanz einzig dem Apostolischen Stuhle zu, was die Religion betreffe. Es wage es auch kein noch so Mächtiger der Erde, wenn er anders ein Christ sei, sich dies anzumaßen. Christi Wort sei nicht überflüssig, welches dem Bekenntnisse des hl. Petrus versicherte, daß die Pforten der Hölle es niemals überwältigen werden. In seinem zweiten Traktat sagt er, zu Nicäa habe man nach Mt 16, 18 ff; Lk 22, 32; Jo 21, 17 Rom den ersten Stuhl zuerkannt.

In eigentümlicher Weise erklärt Leo, dem der auf dem Felsen Petri gegründete Apostolische Stuhl unerschütterlich feststeht [2], gelegentlich die Wahl Roms für den Sitz des Stuhles Petri. Tacitus sagt einmal, daß in Rom der Unrat aus allen Ländern zusammengeflossen sei. Der Sitz der Korruption, meint daher Leo, bedurfte auch vor allem der Heilung. „Hier mußten die Meinungen der Philosophie bekämpft, hier die Eitelkeiten irdischer Weisheit zu Schanden gemacht, hier der Dämonenkult zerstört, hier alle gottlosen Opfer beseitigt werden, hier, wo der Aberglaube sorgsamst vereint hatte, was jemals der vielgestaltige Irrtum aufgebracht hat." [3] Hieraus läßt sich leicht der wirkliche Einfluß der Welthauptstadt auf das Ansehen des römischen Stuhles bestimmen. Die Kaiser haben deshalb den Primat auch vom politischen Standpunkte aus anerkannt. Schon

---

[1] Gelas., Ep. 26, 3 5; vgl. 10, 9; 4, 5; 14; Tract. II. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. I 39 ff. Rohr: Theol. Quartalschr. 1902, 110 ff. Vgl. zu den Aussprüchen der Päpste über ihre eigene Stellung Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 251 ff 283 ff; Coll. Lacensis VII 293 ff; Schrader, De unit. rom. eccl. I 68 ff.

[2] Vgl. auch den Brief der 19 gallischen Bischöfe an Leo und dessen Antwort (65 66).

[3] Sermo 82, 3.

von Aurelian berichtet Eusebius, derselbe habe gegen Paul von Samosata die Entscheidung getroffen, daß dem das bischöfliche Haus übergeben werden soll, mit welchem die italischen und römischen Bischöfe verkehren[1]; durch Valentinian III. kam der Primat (445) in die Gesetzessammlung. Daraus folgt aber nicht, daß er nur ein kaiserliches, kein eigentliches kirchliches Fundament hat. Es trat nur die, allerdings bedeutungsvolle staatliche Anerkennung hinzu. In die lex romana Visigothorum 506 ist diese Novelle nicht übergegangen. Ebenso nicht in die Kanones der Synode von Agde (506).

Weder zur Zeit der Verfolgungen noch zur Zeit des Friedens, als die Welthauptstadt an den Bosporus verlegt worden war, hat die politische Macht Roms für das Papsttum den Ausschlag gegeben. Die mehr selbständig gewordenen Kirchen hätten sich die Oberherrschaft Roms nicht gefallen lassen, wenn die „dogmatische Theorie" unter Ablehnung jeder empirischen Begründung dem römischen Bau der Kirche, an dem die römische Gemeinde vor allen andern gezimmert hatte, widersprochen hätte[2]. Gerade mit dem Niedergang des politischen Roms seit der Einnahme durch Alarich (310) hat das kirchliche Rom einen neuen Aufschwung genommen. Die Christen aller Nationen blicken nach Rom.

23. Mit dieser Entwicklung hängt es auch zusammen, daß dem Bischofe von Rom allmählich der Titel Papst (papa, πάπας, πατήρ) reserviert wurde. Ursprünglich entsprach der Titel einfach dem Verhältnisse des Lehrers zum Schüler. Er findet sich in der Alten Welt im ganzen Orient wie in Griechenland. Die alte orientalische Sitte ging in das Alte und Neue Testament und von da in die christliche Kirche über. Besonders wurden die Bischöfe Väter, papae, genannt. Irenäus, Tertullian, Cyprian u. a. gebrauchen den Namen bereits. Im 4. und 5. Jahrhundert ist er im Morgen- und Abendlande häufig[3]. In den Briefen des Hieronymus und den Schriften des hl. Augustinus begegnet er uns oft. Mit dem 6. Jahrhundert wird er allmählich auf den Bischof von Rom beschränkt und papa als eine Bezeichnung des Amtes für sich gebraucht. Zuerst geschah es durch Ennodius[4], dem Kassiodor folgte. Stehend wurde dies im 8. Jahrhundert, doch finden sich Ausnahmen bis tief ins Mittelalter hinein.

---

[1] Hist. eccl. 7, 30, 19.

[2] Harnack, Dogmengesch. I² 412. Dagegen Grisar a. a. O. 70 ff 84 ff.

[3] Möhler, Patrologie 15 f. Kraus, Realenzykl. II 581. Hier., Ep. 7 57, 1 2; 82, 4 8; 102 103. Aug., De gestis Pel. 1, 1; Ep. 225; Sanctitas vestra: Ep. 191 192; C. duas epist. Pelag. 1, 1, 1.

[4] Nur einmal redet er auch den Bischof als papa an. Vita B. Epiphani ed. Hartel 354, 8.

Das Chalcedonense gab dem Papste den Titel „ökumenischer Patriarch", aber kein Papst führte diesen Titel[1]. Den Titel episcopus universalis haben Gregor und noch Leo IX. abgelehnt, doch war derselbe schon im 8. Jahrhundert sehr häufig. Gregor nennt sich regelmäßig „Bischof" und servus servorum, verwendet aber die Stellen über Petrus nachdrücklich für den Primat des Papstes. Den Titel „allgemeiner Papst" weist er ab. Kaiser Konstantin Pogonatus nannte den Papst in einem Schreiben den allgemeinen Vater (*οἰκουμενικός πάπας*)[2]. Die Synode von Pavia (998) hat die Anmaßung des Erzbischofes von Mailand, sich papa nennen zu lassen, zurückgewiesen. Auf der Synode zu Reims (1049) wurde der Papst für den einzigen Primas und Apostolikus der Kirche erklärt. Otto I. redet den Papst in einem Schreiben als den obersten Bischof und allgemeinen Papst an. Außerdem wird der Papst noch genannt: „Bischof der Bischöfe"[3], „Haupt aller Häupter"[4], „Vater der Väter"[5].

24. Wiederholt haben wir die Häretiker als unfreiwillige Zeugen für kirchliche Einrichtungen angerufen. Auch hier müssen wir derselben gedenken. Denn sie haben durch die Versuche, den römischen Stuhl für sich zu gewinnen, das Ansehen desselben bestätigt. „Von Simon Magus bis zu den bedeutenden Häuptern der Gnosis, Valentinus und Marcion, hat diese Sektierer ein eigentümlicher Trieb nach Rom geführt, als wenn ihre Lehre dadurch, daß die Sekte in Rom sich festsetzte, eine Art von höherer Weihe und bestätigender Anerkennung erhielte."[6] Die Monarchianer und Montanisten suchten nicht bloß in Rom als der Welthauptstadt Fuß zu fassen, sondern den Bischof für sich zu gewinnen. Marcion begann das Schisma erst nach der Abweisung seiner Lehre durch den Papst; der Afrikaner Felicissimus reiste nach Rom, um für den Afterbischof Fortunatus die Gemeinschaft des römischen Stuhles zu erwirken. Die Eusebianer suchten Julius I. auf, um ihn für sich zu gewinnen. Pelagius und Cölestius legten dem Papste Glaubensbekenntnisse vor, Nestorius, Eutyches haben sich nach Rom gewandt[7]. Man kann also mit Recht sagen: „Wie viel Rom,

---

[1] Hefele, Konziliengesch. IV 768 773. Kattenbusch, Konfessionskunde I 113 ff. Realenzykl. XIV[3] 439. Zu den Titeln überhaupt s. Scherer, Kirchenrecht I 468 ff.

[2] Hefele a. a. O. III 250; IV 653 728 731 785. Zu Gregor I. vgl. Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrhundert, 1896, 217 Anm. 3. Hergenröther, Katholische Kirche 5 f. Realenzykl. VII[3] 83.

[3] Tert., De pud. 1. Cypr., Sent. episc. 87 (ed. Hartel I 436).

[4] Theodor. Stud., Epist. 1, 23. [5] Gelas., Ep. 11, 1.

[6] Hagemann, Römische Kirche 47.

[7] Epiph., Adv. haer. 42, 1 2. Cypr., Ep. 55, 14. Aug., De pecc. or. 2 5 6.

wenn es für sie wäre, in die Wagschale der öffentlichen Meinung legen würde, haben die Häretiker niemals verkannt und den Primat erst geleugnet, wenn er gegen sie war." [1]

In diesen vielen Streitigkeiten blieb aber schließlich Rom überall Sieger. Während alle andern Kirchen, namentlich die kleinasiatischen und die alexandrinischen, sich mehr oder weniger von der Regel des Glaubens entfernten und zuletzt in die Hände des Unglaubens fielen, blieb Rom unentwegt auf dem Standpunkte der apostolischen Tradition stehen und bewahrte den katholischen Glauben und die kirchliche Verfassung. Der Stuhl des Apostelfürsten erwies sich als ein Sitz der Wahrheit und Weisheit, als eine Zuflucht der Bedrängten und Verfolgten. Der Papst wagte es, auch den weltlichen Machthabern freimütig entgegenzutreten, wenn sie im Gebiete des Glaubens befehlen wollten oder ihre Macht zum Schutze des Irrtums und zur Verfolgung der Gerechtigkeit mißbrauchten.

Diese Tatsache hat schon die berühmte Formel des Hormisdas anerkannt, d. h. die Glaubensregel, welche die epirischen Bischöfe am 18. März 517 dem Papste Hormisdas, mit ihren Unterschriften versehen, zurückschickten. Im Glaubensbekenntnisse ist gesagt, daß die Worte Christi Mt 16, 18 ff durch den Erfolg bestätigt worden seien, „weil im Apostolischen Stuhle immer die Religion unbefleckt erhalten worden ist". In Verbindung mit dieser Hoffnung und diesem Glauben verurteilen die Bischöfe den Nestorius, Eutyches, Dioskur, Timotheus Ailurus, Petrus (Akazius), Petrus von Antiochien. Deshalb nehmen sie alle Briefe des Papstes Leo, welche er über die christliche Religion geschrieben hat, an. „Indem wir in allem dem Apostolischen Stuhle folgen und alle seine Anordnungen predigen, hoffe ich, daß ich in der einen Gemeinschaft mit euch, welche der Apostolische Stuhl festhält, zu sein verdiene, in welchem die unversehrte und wahrhaftige Festigkeit der christlichen Religion besteht." [2]

25. Die ausschlaggebende Stellung des römischen Stuhles wird denn auch nach dem Vorgange Luthers beim Beginne der Bewegung, wo er vor den Päpsten, die in Rom ihr Blut vergossen, Ehrfurcht und vor dem von Gott bevorzugten Rom noch Achtung hatte, protestantischerseits anerkannt, wenn sie auch in anderer Weise zu erklären gesucht wird. „Die römische Kirche hatte zuerst ein formuliertes Taufbekenntnis, in ihr ist der neutestamentliche Kanon zuerst nachweisbar; sie hat zuerst eine Bischofsliste aufgestellt; die Idee der apostolischen Sukzession der Bischöfe ist zuerst von der römischen Kirche ausgenutzt worden; auf einen römischen

[1] Hefele a. a. O. I 491.

[2] Mansi, Conc. VIII 407. Hefele a. a. O. II 673.

Bischof führen die orientalischen Kirchen die Zusammenstellung des wichtigsten Teiles der apostolischen Anordnungen für die Organisation der Kirche zurück, und wie es scheint nicht mit Unrecht; gegen die ‚Anmaßungen‘ des Kalixt haben sich Tertullian, Hippolyt und Origenes erhoben, also waren es Neuerungen (!), aber doch sind sie durchgedrungen. Hiernach kann ein Zweifel darüber schwerlich bestehen, daß die grundlegenden apostolischen Ordnungen und Gesetze des Katholizismus in derselben Stadt ausgeprägt worden sind, welche auch sonst dem Erdkreis Gesetze vorschrieb."[1] Derselbe Autor meint, der Satz: Ecclesia semper habuit primatum, und der andere, daß „Katholisch" im Grunde „Römisch-Katholisch" sei, „ersonnen zu Ehren des jeweiligen Inhabers des römischen Stuhles, sind grobe Fiktionen; aber sie enthalten, auf die Gemeinde der Welthauptstadt bezogen, eine Wahrheit, deren Verkennung dem Verzichte gleichkommt, den Prozeß der Katholisierung und Unifizierung der Kirchen verständlich zu machen". Dies heißt doch mit andern Worten, ohne diese „Fiktionen" wäre es nicht möglich gewesen, die Einheit der Kirche, die christliche Kirche zu bewahren. Woher sollten diese „Fiktionen", die allgemein anerkannt wurden, eine solche Kraft in der göttlichen Religion erhalten haben? Der katholische Glaubenssatz, daß die römische Tradition die echte, unverfälschte apostolische Tradition bedeute, ermöglichte allein die katholische Kirchenverfassung.

Wohl hat seit den Tagen des Damasus bis zum Ende des 5. Jahrhunderts das Papsttum den größten Aufschwung genommen, aber dennoch hat es sich nicht erst damals entschieden, daß der Primat eine bleibende Institution der katholischen Kirche werden sollte. Weder die tatkräftigen

---

[1] Harnack, Dogmengesch. I² 362 ff 371 400 ff 412; III² 216 725. Sohm, Kirchenrecht 378 ff 435 ff 456 f. Begründung: Die römische Kirche hat allein den urchristlichen Gedanken, daß jede Versammlung der Gläubigen die ganze Christenheit darstellt, zur Ausbildung gebracht. Nicht bewußt gewollte „Fälschung". Alphandéry bemerkt zu der Übersetzung des „Janus" (der Papst und das Konzil², 1904), in der Rev. de l'hist des rel. 1904 II 101: Dieses Buch scheint jetzt weniger das Buch eines Mannes als das einer Schule zu sein — und zwar einer Schule, die sich selbst überlebte. Das polemische Fieber, welches dasselbe erzeugte, ist jetzt verflogen und die Hauptidee dieses Werkes, welches ihr als Manifest und Bibel diente, erscheint als außerordentlich wankend. Daß „die Entstehung des Papsttums wahrscheinlich unmöglich gewesen wäre" ohne die Hilfe der falschen Dokumente, dies trägt zu unvollständig dem zähen Kampfe gegen den Partikularismus der Lokalkirchen und der langsamen politischen Absorption, welche das Papsttum im Mittelalter verfolgte, Rechnung, und mehr und mehr wird die moderne Geschichtswissenschaft die mannigfachen Weisen dieser fortdauernden Anstrengung erklären, und ebenso wird sie die Mitwirkung zeigen, welche der päpstliche Stuhl bei seinem Werk der Romanisierung mehr oder weniger direkt erhalten hat. Vgl. das Konzil von Turin 417 und Valentinian III.

Päpste jener Zeit noch die äußeren Verhältnisse hätten eine solche Wirkung hervorbringen können. Die dogmatischen Wirren im Orient, das untergehende weströmische Kaisertum, die Stürme der Völkerwanderung, die mangelhafte Patriarchatsverfassung im Abendland, die Auseinandersetzungen mit der politischen Gewalt Ostroms haben nicht erst die Päpste genötigt, ihre besondere Stellung, „die sie der Welthauptstadt verdankten", ganz und gar von der geistlichen Würde abzuleiten, sondern dienten dazu, die göttliche Autorität schätzen zu lehren. Die Päpste selbst haben sich gegen diese Unterstellung verwahrt[1].

26. Wir wollen dem gleich ein anderes Urteil beifügen, welches uns in die Zeit des Mittelalters hinüberführt. In neuester Zeit hat sich der hl. Bonifatius wieder viele Vorwürfe gefallen lassen müssen, weil er die deutsche Kirche romanisiert habe[2]. Als ob es ihm anders möglich gewesen wäre, in Deutschland der christlichen Kirche einen festen Bestand zu schaffen! Diesen protestantischen Tadlern antwortet ein protestantischer Gelehrter also: „Wohl, Bonifatius hat Mitteleuropa romanisiert, aber ohne Rom wäre aus den Trümmern der alten Kultur nie die mittelalterliche Kulturwelt entstanden, und die Kirche wäre in Nationalkirchen zersplittert und verkümmert, das Christentum zweifellos noch mehr paganisiert, als es so der Fall war."[3] „Wir fragen lieber nach den Folgen, welche die kirchliche Einheit der mittelalterlichen Kirche wirklich hatte. Und hier ist nicht zu verkennen, daß die Einheit der Kirche die Einheitlichkeit der abendländischen Kultur möglich gemacht hat. Was ist aber die abendländische Kultur anders als die Weltkultur? Wer sie in ihrem Werke zu schätzen weiß, wird schwerlich geneigt sein, den Erfolg zu beklagen, welchen die Tätigkeit des größten angelsächsischen Missionärs in Deutschland gehabt hat."[4]

In Deutschland wie in Gallien, Spanien und England wurde die römische Liturgie eingeführt, aber es geschah vielfach auf Anfragen der Bischöfe, und die allgemeine Annahme verdankt sie nicht nur der Präponderanz des römischen Stuhles, sondern auch ihren inneren Vorzügen. Es ist durchaus nicht so, als wären die Päpste unbedingt darauf ausgegangen, fremden Gebieten römische Gebräuche aufzuerlegen. Als

---

[1] Gelas., Ad episc. per Picenum; Ad Honor. episc. Dalmatiae. Migne, P. lat. XLV 1774 1763 1765.

[2] Schon die Centuriatoren; vgl. Bellarm., De notis eccl. 12.

[3] Loofs: Theol. Lit.-Ztg 1887, Nr 8.

[4] Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I² (1898). Zur Liturgie vgl. Bäumer, Über das sog. Sacramentarium Gelasianum: Histor. Jahrb. 1893, 288 ff. Probst, Die abendländische Messe vom 5. bis zum 8. Jahrhundert, 1896. Drews: Realenzykl. XII³ 714 ff.

Gegenstück für die englische Kirche, welche nur durch Rom vor der gänzlichen Nationalisierung und Knechtung bewahrt wurde, empfiehlt sich der Aufsatz von Möhler: „Anselm, Erzbischof von Canterbury, ein Beitrag zur Kenntnis des religiös-sittlichen, öffentlich-kirchlichen und wissenschaftlichen Lebens im 11. und 12. Jahrhundert.“ [1]

Selbst Tschackert muß anerkennen: „Indes wurde die Stellung des römischen Bischofs von Jahrhundert zu Jahrhundert fester. Als der Wogenschwall der Völkerwanderung alle Staatengebilde im westlichen Europa hinwegschwemmte, blieb allein der römische Stuhl wandellos wie der Fels im Meer. Odoaker, Alarich, Attila, Theodorich — sie kamen und gingen, aber der römische Stuhl blieb nicht bloß Felsgrund der christlichen Kirche, sondern auch Schirm und Schutz der griechisch-römischen Kultur. Dazu kam, daß der nüchterne praktische Römersinn in den dogmatischen Streitigkeiten der Kirche den römischen Bischof in den meisten Fällen die rechte Mitte treffen ließ. Als Athanasius im Morgenlande verfolgt wurde, fand er Zustimmung in Rom, und auf dem chalcedonischen Konzil dogmatisierte man Gedanken des römischen Leo.“ [2]

Um auch hierzu ein Gegenstück zu bieten, erinnern wir an eine schöne Rede gerade dieses Leo, welcher Rom vor der Gottesgeißel Attila gerettet hat (451). Er redet die römische Stadt an: „Die Apostel sind deine heiligen Väter und wahren Hirten, die dich zur Eingliederung in das himmlische Reich viel besser und glücklicher begründet haben als diejenigen, welche die Fundamente der Mauern legten. Diese sind es, welche dich zu dem Ruhme erhoben, daß du wegen des Stuhles Petri ein heiliges, auserwähltes Volk, eine priesterliche und königliche Stadt bist, das Haupt des Erdkreises geworden, durch die göttliche Religion weiterhin herrschest als einst durch irdische Macht. Denn obschon du, an Siegen reich, deine Herrschaft über Land und Meer ausgedehnt, so hat dir doch kriegerisches Ringen weniger unterjocht, als dir der christliche Friede unterwürfig gemacht.“ [3] Und wenn selbst ein früherer Sklave, Kalixt, hierzu mitgewirkt, vermögen die Schmähungen Hippolyts das Verdienst zu schmälern?

III. Der Primat des Papstes im Mittelalter.

27. Wir haben nicht im Sinne, die geschichtliche Entwicklung des Primats noch weiter zu verfolgen, denn es kann sich nur noch um

---

[1] Gesammelte Schriften I 32 ff.

[2] Tschackert, Polemik 48. Vgl. auch Weingarten, Tabellen 19 f; Funk: Histor. Jahrb. 1883, 5 ff; Kirchengeschichtl. Abhandl. I 431 ff; Schmitz, Bußbücher 176 206; Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 810 ff.

[3] Leo, Sermo 82, 1.

die weitere Ausbildung des Gegebenen handeln. Es versteht sich von selbst, daß im Mittelalter mit der weiteren Ausdehnung der Kirche auch die Macht des Primats sich allseitiger entfaltete. Hat man auch ohne große Ängstlichkeit das Urteil aus den tatsächlichen Zuständen gebildet, so hat man doch die Prinzipien der Heiligen Schrift und Überlieferung nie verlassen oder verleugnet. Wenn man den Felsen Petrus auf den Apostolischen Stuhl, die römische Kirche, den jedesmaligen Papst übertrug und das Papsttum so fand, wie es sich im Laufe der Zeit gebildet hatte, mit seinen reichen Befugnissen und Ansprüchen, so fand man dieses mit Recht im Matthäusevangelium begründet. Denn Christus hat eine lebendige Kirche gestiftet, kein totes Gebäude auf einem leblosen Felsen erbaut. Die einzelnen Befugnisse sind nicht aus Matthäus heraus zu exegesieren, sie folgen aus der allgemeinen Schlüsselgewalt und aus dem Hirtenamte für die jeweiligen Verhältnisse von selbst. Daß man auch genauer den Primat des Papstes aus dem des Petrus ableitete, zeigt besonders Theodor Studita († 826). Wie weit er davon entfernt war, nur einer theoretisch abgeleiteten, gleichsam abstrakten Primatialgewalt das Wort zu reden, verrät er selbst, wenn er den Papst Paschalis mit den Worten anredet: „Apostolisches Haupt, göttlich vorgesetzter Hirt der Schafe, Schlüsselträger des Himmelreiches, Fels des Glaubens, auf dem die katholische Kirche gebaut ist.“ [1]

Besonders scharf hat Nikolaus I. den Standpunkt des Primats geltend gemacht, indem er in seinen Briefen nach Konstantinopel gegen die unrechtmäßige Erhebung des Photius auf den Patriarchenstuhl (861) protestierte. Er verteidigt den Primat des römischen Bischofs als des Richters über die ganze Erde. Die Privilegien seien der römischen Kirche von Gott verliehen worden, von den Aposteln Petrus und Paulus vererbt. Beide haben die römische Kirche und durch ihre Schüler auch die alexandrinische und antiochenische gegründet. Durch diese drei Hauptkirchen haben die Apostel alle andern regiert. „Eine neue Anschauung von der Würde und der Macht des Papstes“ hat er damit nicht begründet, aber allerdings die überlieferte in eindrucksvoller Weise praktisch geltend gemacht und dem Papsttum eine Weltstellung erobert, die es nie zuvor im Abendland besessen hat. Und zwar geschah dies unabhängig von Pseudo-Isidor [2]. In dem libellus satisfactionis auf der achten allgemeinen Synode (869)

[1] Ep. 2, 12; vgl. 2, 86. Langen, Das vatikanische Dogma II 34. Roskovány, Supplementa ad Collectiones Monumentorum et Literaturae. T. VII—X: Romanus Pontifex ecclesiae primas et princeps civilis VII (1889/90) 1 ff.

[2] Realenzykl. XI³ 68. Schrörs, Papst Nikolaus I. und Pseudo-Isidor: Histor. Jahrb. 1904, 1 ff.

mußten die Anhänger des Photius bekennen, daß in der römischen Kirche der Glaube unverfälscht bewahrt worden, und ihr Gehorsam geloben[1].

28. Pseudo-Isidor (ca 850) hat den alten Päpsten (Klemens bis Melchiades) Äußerungen in den Mund gelegt, welche mit der damaligen Auffassung nicht harmonierten, sondern aus dem Geiste der Zeit gebildet waren. Ein sachlicher Widerspruch mit der alten Zeit liegt aber nicht vor. In einem Punkte geht er allerdings weiter als die Väter, indem er den hl. Athanasius an Papst Felix schreiben läßt, daß auf das Fundament des Petrus die Säulen der Kirche, d. h. die Bischöfe, welche die Kirche aufrecht halten und mit ihren Schultern tragen müssen, aufgerichtet seien. Wäre es aber möglich gewesen, mit diesem einen Worte, „buchstäblich mit einem Worte das ganze Papalsystem in jenem so allgemein gehaltenen Ausspruch hineinzutragen“[2], wenn die Grundlage nicht im ganzen Glaubensbewußtsein gegeben gewesen wäre? Was hatte dann den Pseudo-Isidor zu seinen Fälschungen veranlaßt, und was hat ihm die allgemeine Aufnahme gesichert? Er fand diese Auffassung bereits vor. Kirchenrechtlich ist durch die Verweisung der wichtigeren Klagen nach Rom im Interesse der Bischöfe eine Abweichung von der bisherigen Praxis eingetreten, welche zur Stärkung der Primatialrechte beitrug, aber doch das Wesen des Primates nicht berührte. Wohl wird mit Recht über den Mißbrauch der Appellationen geklagt (Bernhard), aber die höhere und unbeteiligte Instanz bot doch einen größeren Rechtsschutz. Selbst Hase gibt zu: „Diese Erdichtung ist nicht unter den Augen des Papstes geschehen und nicht einmal unmittelbar in seinem Interesse: sondern nur dadurch, daß alle kirchlichen Mächte in der Phalanx des Papstes zusammengefaßt wurden, der weltlichen Überwältigung zu steuern; die Päpste haben benutzt, sie selbst gläubig daran, was das Zeitalter gläubig ihnen bot.“[3]

Pseudo-Isidor weist auch selbst auf die biblische und traditionelle Grundlage seines Systems hin. „Den Primat über die ganze Kirche erhielt von Christus selbst der römische Stuhl, dessen Autorität auf das Ansehen Petri und Pauli gegründet ist.“ Der Stuhl von Alexandrien wird als der zweite, der von Antiochien als der dritte genannt. Diese Gleichheit der andern apostolischen Stühle beruht auf der Gleichheit des Apostolats, der Vorrang des römischen Stuhles auf dem Primat des

[1] Hefele, Konziliengesch. IV 390 395.

[2] Langen, Das vatikanische Dogma II 36 Anm. 1. Döllinger, Janus XI. Vgl. dagegen Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon X² 614 ff. Zur Heimat des Fälschers (Reims, Mainz, Le Mans) vgl. Gietl: Histor. Jahrb. 1899, 441 ff. Realenzykl. XVI³ 276 ff.

[3] Polemik 142.

Petrus. Dieselbe Vorstellung findet sich früher und später. Selbst Nikolaus I., „der zuerst das Papalsystem konsequent auf breitester Grundlage zur Geltung brachte" [1], vergißt Paulus und die Apostelkirchen neben Rom nicht. Ebenso die späteren Päpste bis zu Innozenz III. Wo bleibt also die gefährliche Umänderung der ganzen Kirchenverfassung? Die Deutung der „Säulen" auf die Bischöfe lag nicht so fern, da der hl. Paulus den Ausdruck von den Hauptaposteln und von der Kirche gebraucht. Diese Deutung hat auch alsbald Eingang gefunden, wie z. B. Lanfranc und Petrus Damiani beweisen. Es muß also der Glaube daran allgemein verbreitet gewesen sein. Neu ist ja nur die genaue Formulierung, der Grundgedanke ist alt, bildet das Fundament der katholischen Kirche. Ebenso boten sich die Konsequenzen aus dem Hirtenamte nach Jo Kap. 21 von selbst. Freilich wurde das Verhältnis zu den Erzbischöfen und Bischöfen enger. Der Papst betrachtet sich als Universalbischof, beansprucht das Lehramt für die ganze Kirche. Haben wir aber oben nicht dasselbe für das Altertum nachgewiesen? Wandten sich nicht selbst die Orientalen in den wichtigsten Angelegenheiten nach Rom? Hat nicht Cölestin gegen Nestorius, Leo gegen Eutyches den Ausschlag gegeben? Daß die Privilegien des römischen Stuhles vorwiegend in päpstlichen Dekretalen und Briefen, welche an Päpste gerichtet sind, hervorgehoben werden, liegt in der Natur der Sache. Auch in der weltlichen Gesetzgebung bestimmen die gesetzgebenden Faktoren ihre Befugnisse selbst nach dem Herkommen oder nach Übereinkunft.

29. In allen Gegenden des Abendlandes ließ gegen das Ende des 6. Jahrhunderts im Fortschritt und in der Form der kirchlichen Organisation nichts voraussehen, daß die lateinische Kirche eines Tages mehr zentralisiert sein würde, als es das römische Reich je war. Rom blieb für die ganze Welt der Apostolische Stuhl, die höchste Metropole der Kirche; in den Fragen des Dogmas oder der allgemeinen Disziplin, welche den Orient und Okzident trennten, verstand es sich von selbst, daß der Papst

---

[1] Langen a. a. O. II 89. Noch weiter geht Bischof Lincoln in der Vorrede zu Pullers Buch. Die von Bonifaz VIII. und dem Vatikanum beanspruchte Jurisdiktion sei so sehr im Widerspruch zu der ehrlichen Interpretation der Schriften und Akte der Kirche in den ersten Jahrhunderten, daß es schwer zu sehen sei, wie solche Ansprüche gemacht werden konnten, außer aus Unwissenheit und Herrschsucht! Dagegen bemerkt Müller (Symbolik, 1896, 98): „Das Papsttum hat eine vielverschlungene Geschichte hinter sich, aber seine jetzige Stellung entspricht allein völlig der Grundrichtung des auf die Einheit gerichteten katholischen Geistes." Anm. 11: „Anders urteilen die Altkatholiken, welche den katholischen Grundzug ohne seine extremen Folgerungen vertreten wollen. Die Inkonsequenz halb-evangelischer Neigungen bei katholischer Grundanschauung ist anziehend — aber in der Geschichte siegt die Konsequenz."

das Recht hatte, im Namen aller abendländischen Kirchen zu sprechen. Die Dekretalen der Päpste hatten Gesetzeskraft wie die Konzilien; man nahm sie unter demselben Titel in die kanonischen Sammlungen auf. Die Heiligtümer der apostolischen Stadt, St Peter insbesondere, zogen die Pilger aller Länder an. Kein Ort des Abendlandes war heiliger, keine moralische oder religiöse Autorität konnte mit der des Priesters, welcher diesem ehrwürdigen Tempel diente, die Wage halten. Aber von diesem allgemeinen Respekt bis zu einer kirchlichen Zentralisation war es noch weit. Außerdem schien niemand, die Päpste ebensowenig als andere, das Bedürfnis nach einer notwendigen Form empfunden zu haben. Man setzte sich mit dem Stand der Dinge zurecht, ohne den Versuch zu machen, ihn zu ändern.

Die zentralistische Bewegung hat ihren Ursprung, aber indirekt, in der Bekehrung Englands unter den Auspizien der römischen Kirche (Augustin 597; Theodor 668). Die römische Mission von Kent bewahrte die Richtung der englischen Kirche, und der römische Geist gab die Verbindung der Einflüsse. Von da aus gingen die Apostel Deutschlands und die kirchlichen Ratgeber der ersten karolingischen Fürsten, von da kam die Reform der fränkischen Kirche und später der römischen Kirche selbst; von da besonders ging die zentralisierende Bewegung aus, welche die lateinische kirchliche Welt von allen Komplikationen der Primatien und Nationalkirchen befreite und alle ihre Kräfte in der Hand des Nachfolgers des hl. Petrus vereinigte[1].

Der Zustand der Kirchen des Orients läßt den Vorzug einer solchen, von Nation und Rasse unabhängigen Zentralisation am besten erkennen. Daraus erklärt es sich, daß mohammedanische Schriftsteller ein unparteiischeres Urteil darüber abgeben als viele christliche Autoren. Diese Reihe der Zeugnisse ist aber zugleich ein Beweis „von der Fortdauer der alten Tradition im Orient, welche die Schismen und menschlichen Leidenschaften seither zu verdunkeln wußten. Zu wessen Nutzen? Sicher nicht zu dem der Armen und Niederen, welche durch die Päpste verteidigt wurden, wie es so gut Idrisi sagt"[2].

30. Die Dogmatik ist durch das Kirchenrecht (Gratian) beeinflußt worden, aber sie folgte doch dem Vorbilde des Altertums und der Heiligen Schrift. Soll ja Petrus Lombardus[3], welcher den Petrus als den ersten unter den Aposteln und den Papst als dessen Stellvertreter und

[1] Duchesne, Les Origines 43.
[2] Revue de l'Orient chrét. 1903, 108 ff.
[3] Sent. 4, 24, 9.

Nachfolger bezeichnet, sich „zu Gunsten des Episkopalsystems ausgesprochen und dasselbe auf die biblische Grundlage zurückgeführt haben". Haben selbst Päpste wie Alexander III., Cölestin III., Innozenz III., welche doch die oberste Gewalt des römischen Stuhles sehr betonten[1], die göttliche Einsetzung und Ausstattung der übrigen Apostel anerkannt und ihre Jurisdiktion nicht von Petrus, sondern unmittelbar von Christus abgeleitet, dem Papste nur die oberste Instanz reserviert, so erweist sich der Einfluß Pseudo-Isidors gerade für die Hauptstelle noch viel unbedeutender.

Der hl. Bernhard, Albertus, Bonaventura betrachten den Papst als vollen Nachfolger des hl. Petrus mit allen Rechten. Bonaventura faßt im Breviloquium die Lehre so zusammen: „Es gibt mehrere Bischöfe, wenige Erzbischöfe, sehr wenige Patriarchen und einen Vater der Väter, welcher mit Recht Papst genannt wird, als der einzige erste und höchste geistige Vater aller Väter, ja als Hirt aller Gläubigen, ausgezeichneter Hierarch, einziger Bräutigam, ungeteiltes Haupt, höchster Pontifex, Stellvertreter Christi, Quelle und Ursprung, Regel aller kirchlichen Gewalten, von welchem als dem Höchsten alle geordnete Gewalt ausströmt bis zu den niedersten Gliedern der Kirche, wie es die ausgezeichnete Würde in der kirchlichen Hierarchie verlangt." In den neuaufgefundenen Quaestiones disputatae des Bonaventura findet sich als Schlußartikel de perfectione paupertatis (4, 3) eine sehr ausführliche Abhandlung de obedientia summo Pontifici debita, in welcher aus der Heiligen Schrift, den Vätern und der theologischen Begründung der Primat und die höchste Lehrautorität des Papstes erwiesen wird. Sie wird als die ausführlichste wissenschaftliche Darstellung dieser Lehre aus der Blütezeit der Scholastik bezeichnet[2].

Der hl. Thomas endlich gilt als derjenige, welcher die Lehre von der Vollgewalt des römischen Stuhles zuerst systematisch ausgebildet, „die Lehre vom Papste und seiner Machtfülle förmlich in die Dogmatik aufgenommen" hat. Er anerkennt im Nachfolger des Petrus die Fülle der

[1] Hefele, Konziliengesch. V 581. Bonav., Brev. 6, 12, ed. Ant. a Vicetia 563 ff. Schwane, Dogmengesch. III 547 ff. Villanova, St Bonaventura und das Papsttum, 1902. Thom., Comm. in Sent. 4, dist. 20, q. 1, a. 4 ad 3; 24, q. 3, a. 2; C. gent. 4, 76; S. theol. 2, 2, q. 88, a. 12 ad 3; 3, q. 40, a. 6. Leiterer, Der hl. Thomas von Aquin über das unfehlbare Lehramt des Papstes, 1872, 70 ff. Zum opusculum contra errores Graecorum s. Grauert: Histor. Jahrb. 1888, 146. Anders Reusch, Die Fälschungen in dem Traktat des hl. Thomas von Aquin gegen die Griechen, 1889. Döllinger-Friedrich, Janus[2] 131 ff. Harnack, Dogmengesch. III[2] 393 ff.

[2] Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche 21 26 ff.

priesterlichen Gewalt, welche von ihm auf die andern herabkommen muß. Der Papst ist wie der König in seinem Reiche, aber die Bischöfe sind zur Teilnahme an der Sorge aufgenommen, als Richter den einzelnen Städten vorgesetzt. „Weil der höchste Pontifex vollständig in der ganzen Kirche die Stellvertretung Christi hat, so hat er die Vollgewalt zu dispensieren." In dem Schriftchen gegen die Irrtümer der Griechen (1261), welchem eine nicht zuverlässige Sammlung von Stellen aus der griechischen Kirche zu Grunde lag, findet sich ein der Bulle Unam Sanctam (Bonifaz VIII. 1302) zu Grunde liegender Satz, wonach es zur Notwendigkeit des Heiles gehöre, dem römischen Papste untertan zu sein. Die Hauptsätze sind: Der Papst ist unter allen Bischöfen der oberste; er hat über die ganze Kirche den Vorrang; in der Kirche die Fülle der Gewalt; dieselbe Gewalt, welche Christus dem Petrus übertragen hat, Glaubenssachen zu entscheiden; den Vorrang vor den Patriarchen. Weiter gingen Ägidius von Rom und Augustinus Triumphus.

31. Das vierte Laterankonzil sanktioniert die Reihenfolge der Patriarchenstühle in der genannten Weise und bemerkt nur über die römische Kirche, daß sie nach der Anordnung des Herrn über alle andern den Prinzipat der ordentlichen Gewalt habe. Diesen Primat über die ganze Kirche haben auch die Griechen zu Lyon anerkannt. „Die heilige römische Kirche besitzt den höchsten und vollen Primat und Prinzipat über die ganze katholische Kirche; sie anerkennt wahrhaftig und demütig, daß sie denselben vom Herrn selbst im hl. Petrus, dem Fürsten oder Scheitel (Haupt) der Apostel, dessen Nachfolger der römische Papst ist, mit der Fülle der Gewalt empfangen hat." Darauf folgt eine Erklärung des Primats in Glaubenssachen und in kirchlichen Verfassungs- und Regierungsfragen[1]. Weitere Entscheidungen ergingen hierüber in der Verurteilung der zweiten Proposition des Marsilius von Padua durch Johannes XXII., der vierten Proposition des Wiclif, der siebten des Hus, durch die Bestimmungen Martins V. über den Husitismus, die Verurteilung Luthers durch Leo X.

Die allgemeine Verderbnis hatte auch den römischen Stuhl nicht verschont, ja zeitweise zum Spielball der Leidenschaft weltlicher Großen und ehrgeiziger Adelsgeschlechter gemacht. Je höher die Stellung und je größer die Macht war, desto verderblicher mußte der Mißbrauch wirken. Bezeichnungen wie die „apokalyptische Buhlerin" waren im Mittelalter so ge-

[1] Professio fidei in Conc. Lugd. Denzinger, Enchir. n. 389 424 513 582 ff. Hefele, Konziliengesch. VI 140 594. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XII² 1447 1450. Zum fünften Laterankonzil vgl. Hefele-Hergenröther, Konziliengesch. VIII 710 ff 719.

läufig, daß selbst Bonaventura keinen Anstand nahm, dieses des öfteren zu erklären[1]. Die Avignoner Gefangenschaft und die Schismen hatten die allgemeine Zerfahrenheit noch befördert. Die neu erwachte historische Kritik zerstörte manche liebgewordene Überlieferungen und Urkunden. Um so notwendiger war es, endlich den Grund der kirchlichen Lehre und Verfassung wieder aufzuzeigen. Dies geschah zu Florenz. Das Unionsdekret lehrt bestimmt, daß der Heilige Apostolische Stuhl und der römische Papst den Primat über den ganzen Erdkreis habe, und daß der römische Papst Nachfolger des hl. Petrus, des Apostelfürsten, und der wahre Stellvertreter Christi, das Haupt der ganzen Kirche, der Vater und Lehrer aller Christen sei; ihm sei von unserem Herrn Jesus Christus die Vollgewalt übertragen worden, die gesamte Kirche zu weiden, zu regieren und zu leiten; wie es auch (quemadmodum *etiam*, nicht *et*) in den Verhandlungen der ökumenischen Konzilien und in den heiligen Kanones enthalten sei[2].

Das fünfte Laterankonzil hat die pragmatische Sanktion von Bourges für nichtig erklärt und zur Begründung auf die Heilige Schrift und die Väter und früheren Päpste verwiesen, wonach Petrus und seine Nachfolger Stellvertreter Christi seien. In der Kirche könne der nicht sein, welcher den Lehrstuhl des römischen Papstes verläßt. Es gehöre zur Notwendigkeit des Heiles, daß alle Christgläubigen (für omnis creatura in Unam Sanctam) dem römischen Papste unterworfen (subesse) seien, wie aus dem Zeugnisse der Heiligen Schrift und der Väter und aus der Konstitution Unam Sanctam von Bonifaz VIII. hervorgehe[3].

---

[1] Albert (Histor. Jahrb. 1890, 459) bei der Besprechung von Marsilius (Defensor pacis; Confutatio primatus papae). Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten II 425.

[2] Coll. Lacensis VII 613 f 1474 ff. Hefele a. a. O. VII 745 753 ff. Hergenröther, Kirchengesch. II[4] 951 f.

[3] Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters, 1896, 37 ff; Aus den Tagen Bonifaz' VIII., 1902, 146 ff. Funk: Theol. Quartalschr. 1890, 640 ff; Kirchengeschichtliche Abhandlungen I 483 ff. Hergenröther, Katholische Kirche und Staat 188 f. Joos, Die Bulle Unam sanctam und das vatikanische Autoritätsprinzip, 1900. Döllinger (Kirche und Kirchen 48) bemerkt, die Zurücknahme oder Abrogation der Bulle habe schon ein Jahr nach ihrer Erlassung durch Klemens V. stattgefunden. In den Specimina palaeographica Regestorum Romanorum Pontificum ab Innoc. III. ad Urban. V. (1888) gibt Denifle (Tafel 46) den authentischen Text der Bulle in einem photographischen Faksimile. Der Registrator und nach ihm der Rubrikator gebe als Note an: Declaratio quod subesse Romano Pontifici est omni humanae creaturae de necessitate salutis. Die Bulle soll also dogmatisch feststellen, daß omnis homo (nicht omnis potestas) s. omnis Christifidelis de necessitate salutis der päpstlichen Jurisdiktion untersteht, wie Leo X. erklärend beifügt; mit andern Worten:

Das Papalsystem hatte also vollkommen gegenüber dem Konstanz-Baseler Episkopalsystem gesiegt[1].

Das Tridentinum hat sich über die Lehre von der Kirche nicht direkt ausgesprochen, weil man sich über die genaue Formulierung nicht einigen konnte und das Florentinum genügte. Besonders wurde bei dem Verhältnis zwischen Bischöfen und Presbytern der Beisatz „nach göttlichem Recht" weggelassen, um die Streitfrage nicht zu entscheiden, ob die Jurisdiktion den Bischöfen unmittelbar von Christus oder vom Papst verliehen werde. Doch nennt es den Papst Statthalter Gottes auf Erden, dem die Sorge für die ganze Kirche pflichtmäßig zukommt. Die wichtigeren Kriminalsachen gegen die Bischöfe, welche die Deposition oder Privation verdienen, können nur vom Papste entschieden werden. Ebenso wurde die Bestätigung des Konzils durch den Papst erbeten und erteilt[2]. In das Glaubensbekenntnis sind die Worte aufgenommen: „Ich anerkenne die heilige, katholische und apostolische römische Kirche als die Mutter und Lehrerin aller Kirchen, gelobe und schwöre dem römischen Papste, dem Nachfolger des Apostelfürsten Petrus und dem Stellvertreter Christi, wahren Gehorsam."

32. Das Vatikanum hat das Dekret des Florentinums wörtlich herübergenommen. Ausgehend von der Notwendigkeit der Fortdauer des Primats in der Kirche, lehrt es von Petrus, welcher das Fundament der Kirche, das Haupt des Glaubens ist und vom Herrn die Schlüssel des Reiches erhalten hat, daß er „bis heute und immer in seinen Nachfolgern, den Bischöfen des heiligen römischen Stuhles, der von ihm gegründet und durch sein Blut geweiht worden ist, lebt und vorsteht und richtet. Wer daher auf dieser Kathedra dem Petrus nachfolgt, der erhält nach der Einsetzung Christi selbst den Primat des Petrus über die ganze Kirche." Darauf folgen die früher gegebenen Zitate Leos und des Irenäus[3]. „Wer

---

extra ecclesiam catholicam salutem non esse nec peccatorum remissionem (S. 44). Zu instituere vgl. Hugo von St Viktor, De sacr. 2, 3: terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare (spiritualis potestas). Zu Bonifaz VIII.: C. Licet 1 de const. in 6: Romanus Pontifex iura omnia in scrinio pectoris sui censetur habere; s. Nilles: Zeitschr. f. kath. Theol. 1895, 1 ff. Zu den „zwei Schwertern" zitiert schon Bellarmin Bernhard (De consid. 4, 3, 7, ed. Hurter 138, 1), De rom. Pont. 5, 6.

[1] Bellarm., De concil. 2, 17; De rom. Pont. 4, 24.

[2] Sessio 24 de ref. 1; Sessio 25; Catech. rom. 1, 10, 13; 2, 7, 25. Wilmers, De eccl. 334 f 355 f. Grisar, Über den Primat zu Trient: Zeitschr. f. kath. Theol. 1884, 453 ff.

[3] Const. dogm. de Eccl. c. 2. Pius IX., Encycl. 9. Nov. 1846. Wilmers a. a. O. 260 ff. Scherer, Kirchenrecht I 451 ff 458.

also behauptet, es sei nicht aus der Einsetzung Christi des Herrn selbst, oder nicht aus göttlichem Rechte, daß der hl. Petrus im Primat über die ganze Kirche fortdauernde Nachfolger habe, oder der römische Papst sei nicht in diesem Primate der Nachfolger des hl. Petrus, der sei im Banne."

Im folgenden Kapitel wird nach dem Florentinum die Bedeutung und Verfassung (das Wesen) des Primats näher bestimmt. Insbesondere wird gesagt, daß die römische Kirche über alle andern den Prinzipat der ordentlichen Gewalt besitze, und daß diese Jurisdiktionsgewalt des römischen Papstes, welche eine wahrhaft bischöfliche sei, eine unmittelbare ist. Diese Gewalt schade aber der ordentlichen und unmittelbaren Gewalt der bischöflichen Jurisdiktion, durch welche die Bischöfe, die vom Heiligen Geiste gesetzt, in die Stelle der Apostel eintraten, so wenig, daß sie vielmehr vom höchsten und allgemeinen Hirten bestätigt, bestärkt und verteidigt werde, nach dem Ausspruche Gregors d. Gr.: „Meine Ehre ist die Ehre der ganzen Kirche."[1] Dabei ist zu beachten, daß Gregor in diesem Brief an Eulogius in Alexandrien das Recht der Bischöfe wahren will. Der Gedankengang ist also: die Ehre der Kirche ist auch meine Ehre. Dies ist auch der Sinn des Vatikanums, wie aus den Verhandlungen hervorgeht[2].

„Wenn daher jemand behauptet, der römische Papst habe nur das Amt der Aufsicht und Leitung, aber nicht die volle und höchste Gewalt der Jurisdiktion über die ganze Kirche, nicht bloß in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in denjenigen Dingen, welche zur Disziplin und Leitung der über den ganzen Erdkreis zerstreuten Kirche gehören; oder er habe nur die wichtigeren Teile, aber nicht die ganze Fülle dieser höchsten Gewalt; oder diese seine Gewalt sei nicht eine ordentliche oder unmittelbare, sei es über alle und jede einzelne Kirche, oder über alle und jeden einzelnen Pastor und Gläubigen: der sei im Banne."

33. Den Schluß dieser Ausführung möge statt aller Reflexion eine Rede des hl. Anselm bilden. Der vom König hart bedrängte Primas von Canterbury hielt in einer Reichsversammlung folgende Ansprache: „Da ihr, die ihr euch Hirten des christlichen Volkes, und ihr, die ihr euch Fürsten der Völker nennt, mir, eurem Vorsteher, nur nach der Willkür eines Menschen Rat erteilen wollet, so nehme ich meine Zuflucht zum höchsten

[1] Epist. 8, 20. Hergenröther (Katholische Kirche 68 ff) gegen den Vorwurf, daß seit dem Vatikanum die Bischöfe nur mehr Bevollmächtigte des Papstes seien. Nach der kirchlichen Lehre ist die Gewalt des Papstes 1. eine volle (Florent.), 2. die höchste (Trid.), 3. die ordentliche (4. Later.), 4. eine unmittelbare, weil nicht von der Kirche, 5. eine bischöfliche Gewalt. Scherer a. a. O. I 453. Beide Systeme, Episkopalismus und Papalismus, sind unrichtig.

[2] Coll. Lacensis VII 277 342 359.

Hirten, zum Fürsten des Weltalls, zum Engel des großen Rates in meiner Angelegenheit, oder vielmehr in seiner und seiner Kirche Sache: dem Rat, den er gibt, werde ich folgen. Er sprach zu Petrus, dem Fürsten der Apostel: ,Du bist Petrus' usw. Dann sprach er zu allen Aposteln insgesamt: ,Wer euch hört, hört mich; und wer euch verachtet, verachtet mich.' Wie er jene Worte vorzüglich zu Petrus sprach und in diesem zu allen Aposteln, so beziehen sie sich auch jetzt vorerst auf den Nachfolger Petri und in ihm auf alle Bischöfe als die Nachfolger der Apostel. Keinem Kaiser, keinem König, keinem Herzog, keinem Grafen ist die Verwaltung der Kirche übertragen. Inwiefern wir aber auch den weltlichen Fürsten untertan sein sollen, sprach derselbe Engel des großen Rates also aus: ,Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.' Das ist Gottes Wort, Gottes Rat. Daran halte ich mich, das leitet mich, in keiner Weise werde ich mich davon entfernen. So vernehmet alle und jeder, daß ich in dem, was Gottes ist, dem Stellvertreter Petri gehorchen werde; und in dem, was der weltlichen Gewalt meines Herrn, des Königs, dem Rechte nach zusteht, mit Treue und Hilfe nach bestem Wissen und Gewissen ergeben bin." Die ganze Versammlung verlor alle Besinnung bei diesen Worten[1].

Wir wollen die weiteren Betrachtungen der Kirchengeschichte überlassen. Das Urteil Macaulays über das Papsttum wird ja viel zitiert. Wir haben auch oben S. 286 f protestantischen Stimmen das Wort über die Bedeutung der Autorität gegeben und möchten hier nur eine kurze Stelle aus der Antrittsrede des Professors Lenz in der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin beifügen: „Gerade die Macht, gegen welche Luther das deutsche Gewissen aufrief, sehen wir heute aufs festeste in den deutschen Boden verankert. Keinen Schritt können wir vorwärts tun ohne die Rücksicht auf sie. Ja nicht bloß ihre Gewalt, sondern ihr Recht ihm selbst gegenüber erkennt der Staat an, — derselben Kirche, in der Luther den Antichrist herrschen sah, und welche ihrerseits die Reformation und alles, was sie schuf, als Abfall und dem Tode geweiht ansehen muß. Und indem sich die Massen von dem Glauben der Väter zu lösen drohen, will Rom fast nur zu vielen als die feste Burg inmitten der allgemeinen Zersetzung erscheinen." [2]

---

[1] Möhler, Schriften 91 f. Zur Ausübung des Primats im Mittelalter vgl. Hergenröther, Kirchengesch. II³ 62 ff 330 ff 655 ff. Döllinger, Kirche und Kirchen 33 ff.

[2] Sitzungsberichte 1897, 708. Stimmen aus Maria-Laach LIII (1897) 452. Zu Macaulay s. Willmann, Geschichte des Idealismus III 689.

§ 14.

Die Unfehlbarkeit des Papstes.

Die päpstliche Vollgewalt läßt sich nicht ein für allemal streng begrenzen. — Sie bildet einen Teil des Lehr- und Hirtenamtes. — Die Heilige Schrift. Lk 22, 31 32. Das Gebet gilt der ganzen folgenden Tätigkeit des Petrus. — Ebenso für seine Nachfolger. — Die Väter über diese Stelle. — Die Päpste. Das Konzil von Trient. Das Vatikanum. — Die Tradition. Kardinal Manning. Drei Perioden der Entwicklung des Dogmas. — Lob des Glaubens der römischen Kirche bei den lateinischen und griechischen Vätern. — Augustinus. Die Griechen. — Die Päpste nehmen das Recht der unfehlbaren Glaubensentscheidung in Anspruch. Die Formel des Hormisdas. — Agatho. — Die Beratung der römischen Synode beweist nichts gegen die Unfehlbarkeit des Papstes. — Die allgemeinen Konzilien sind deshalb nicht überflüssig. — Liberius. Vigilius. — Honorius. Briefe an Sergius. — Korrekt gedacht, aber ungeschickt ausgedrückt. — Seine Nachfolger über Honorius. — Fälschung der Akten der Synode oder ungültige Verurteilung? — Kein Beweis dafür. Kathedralentscheidung? — Die Unfehlbarkeit im Mittelalter. Der Satz: Prima sedes non iudicatur a quoquam. — Die Scholastiker. — Die amtliche Unfehlbarkeit des Papstes. Nikolaus I. — Leo IX. — Übertriebene Anforderungen. — Thomas bezeichnet einen Wendepunkt in der Lehre von der Unfehlbarkeit. Bonaventura. Duns Scotus. — Die Reaktion. Turrecremata. Die Schule von Paris. — Das Vatikanum.

I. Die Heilige Schrift über die Unfehlbarkeit.

1. Es ist unmöglich, von vornherein eine für alle Zeiten ausreichende Definition der päpstlichen Vollgewalt zu geben[1]. Je nach der Zeit und den Umständen wird sich dieselbe verschieden betätigen müssen, und sie hat sich verschieden betätigt. Aber die wesentlichen Momente, wie dieselben aus dem Primat des Petrus und der Verfassung der Kirche folgen, müssen stets vorhanden gewesen, das prinzipielle Recht muß stets anerkannt worden sein. Wir haben im Vorhergehenden gesehen, wie der römische Stuhl zu den verschiedenen Zeiten seines Amtes waltete, wie er darin vom Morgen- und Abendlande anerkannt wurde, und wie seit der Zeit des Mittelalters allmählich eine genauere Fixierung stattgefunden hat, die vom Florentinum bis zum Vatikanum zu einem gewissen Abschlusse gelangt ist. Die Primatialrechte des Mittelalters sind ausgedehnter als die im Altertum, die der neueren Zeit sind wieder anders geartet als im Mittelalter, weil die geschichtlichen Verhältnisse auch für die Ausübung dieser Rechte eine Änderung

---

[1] Puller übertreibt das Traditionsprinzip, wenn er Primat und Unfehlbarkeit von Anfang an in voller Entfaltung fordert, falls sie apostolisch sein sollen. Ebenso sucht er stets zwischen Ehren- und Jurisdiktionsprimat zu unterscheiden, ohne aber für den ersten eine genaue Bestimmung geben zu können.

herbeigeführt haben. „Wäre der Primat in den ersten tausend Jahren und noch länger äußerlich nicht so hervorragend als das Haupt der Kirche erschienen, so würde darauf nichts ankommen, sobald man nur objektiv und vernünftig schließen will, weil ja nicht ein bestimmtes Handeln, das Ausüben bestimmter Rechte von Christus demselben vorgezeichnet ist, sondern weil ein Haupt gesetzt wurde mit Macht zu binden und zu lösen für den Himmel und die Erde, die Kirche zu regieren, ihr unsichtbares Haupt zu vertreten, und weil alle hierzu nach den Umständen nötigen Befugnisse notwendige Ausflüsse jener Stellung sind.“ [1]

2. Was hier allgemein über die Primatialrechte gesagt worden ist, gilt besonders von dem wichtigsten derselben, von dem Rechte der Entscheidung in Sachen des Glaubens und der Sitten. Indem wir die andern dem Kirchenrecht zur näheren Behandlung überlassen, wollen wir hier gerade die Unfehlbarkeit des Papstes in den Glaubensentscheidungen dogmatisch und geschichtlich genauer untersuchen. Wir gehen dabei von den erwähnten Bestimmungen des Vatikanums über das Wesen des Primats aus. Es wird daselbst aus dem Primat gefolgert, „daß der Papst der höchste Richter der Gläubigen sei und in allen der kirchlichen Prüfung unterliegenden Angelegenheiten an sein Urteil rekurriert werden könne. Das Urteil des Apostolischen Stuhles, über dessen Autorität es keine höhere gebe, dürfe von niemand retraktiert werden, noch stehe es jemand frei, über sein Urteil zu urteilen. Deshalb irren diejenigen vom rechten Pfade ab, welche behaupten, man dürfe vom Urteil der römischen Päpste an ein allgemeines Konzil als an eine über dem römischen Papste stehende Autorität appellieren.

Die Unfehlbarkeit folgt also aus der Stellung des obersten Hirten und Lehrers [2]. Sie ist ebenso notwendige Konsequenz der Unfehlbarkeit der Kirche, wie der Primat die Konsequenz, der Ausgangspunkt und Schlußstein der Einheit der Kirche ist. Hat es auch einer langen Entwicklung bedurft, bis diese Folgerung formell gezogen und kirchlich festgestellt worden ist, so läßt sich doch zeigen, daß dieselbe tatsächlich der Lehre der Heiligen Schrift über den Primat zu Grunde liegt und in der früheren Zeit faktisch gezogen worden ist. [3]

---

[1] Schulte, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 1863, 191. In der zweiten Auflage (1868, 193) lautet der Text etwas verändert. Die dritte Auflage (1873) ist altkatholisch gefärbt. Hettinger, Fundamentaltheologie 673. Zur Literatur s. Gla, Repertorium I 2, 562 ff.

[2] Coll. Lacensis VII 409. Scheeben, Die Mysterien des Christentums [2], 1898, 490 ff.

[3] Möhler zählt als Gründe gegen die Unfehlbarkeit auf: 1. Lk 22, 31 32

In seiner Art sagt ein protestantischer Symboliker: „Sobald man, statt aus der Gottesoffenbarung selbst ihr Ziel und ihre Mittel kennen zu lernen, mit einer vorgefaßten Meinung, mit Postulaten an sie herantritt, so scheint ja auch die Logik zu keinem andern Ziele zu führen als zu dem System eines unfehlbaren Universalepiskopats. Sichere Instanz für die Lehre (iudex controversiarum), richtige Entscheidung in sittlichen Fällen der nova lex, richtiger Vollzug der Gnadenwirkung, Einheit der Kirche schon fertig im Reiche Gottes. . . . Dieses Postulat, daß die Einheit der Kirche sich in der Form der einheitlichen Organisation darstelle, bringt bei vielen sonst redlichen Männern jedes Bedenken gegen den ungeheuerlichen Gedanken, daß wenigstens die Hierarchie sich in aller Normalität entwickelt habe, zum Schweigen." [1]

3. Für die Lehre der Heiligen Schrift sind vor allem die bereits erklärten Stellen über die Schlüsselgewalt und das Hirtenamt maßgebend. Dieselben müssen sich auch auf die Sorge für die göttliche Wahrheit, für die Reinheit des Glaubens beziehen. Je nachdrücklicher der Glaube als die unerläßliche Bedingung des Heiles dargestellt wird, je mehr die Einheit im Glauben für die Jünger Christi betont wird, desto notwendiger erscheint es, daß derjenige, welcher zum Fundament der Kirche gewählt, mit der Schlüsselgewalt betraut, mit dem Oberhirtenamt belohnt wird, auch die unerschütterliche Wahrheit besitze, den rechten Schlüssel für die Wahrheit innehabe, den Schafen die göttliche Nahrung der unverfälschten Lehre zu bieten im stande sei. Das Bekenntnis des Glaubens an den Gottessohn und der Liebe zum göttlichen Meister war ja der Verheißung und Übertragung vorausgegangen. Sollte Petrus in seinen Nachfolgern nicht den in Liebe tätigen Glauben für die Herde Christi erwecken können? „Denn ich bin dessen eingedenk", sagt Leo, „daß ich der Kirche unter dem Namen desjenigen vorstehe, dessen Bekenntnis vom Herrn Jesus Christus verherrlicht wurde, und dessen Glauben alle Häresien vernichtet,

wurde von den Vätern nie davon erklärt; 2. Mt 16, 18 beweist sie nicht; 3. die Tradition ist gegen eine solche Erklärung; 4. das centrum unitatis kann trotzdem sein; 5. diese Lehre widerspricht dem Wesen des Katholizismus: was immer usw.; 6. wozu dann allgemeine Konzilien? 7. das triftigste Argument sind die nachweisbaren Irrtümer mehrerer Päpste in Glaubenssachen, eines Liberius, Honorius, Johannes XXII; 8. die Päpste sagen selbst, daß sie irren können; so Paul IV., Hadrian VI. und vorher Innozenz III., Hadrian II., Gregor XI. Diese Einwände wurden zur Zeit des Vatikanums verschiedentlich aufgefrischt und variiert. Vgl. Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils, 1904.

[1] Schmidt, Symbolik 144 f. Schleiermacher, Nachrede zur fünften Rede: Werke I 1, 455 459 Anm. 1.

vorzüglich aber die Gottlosigkeit des gegenwärtigen Irrtums bekämpft." [1] Wir haben bereits gesehen, daß unter den Pforten der Hölle mindestens die Häresien mitverstanden wurden.

Eine Stelle der Heiligen Schrift haben wir oben absichtlich übergangen, um sie erst hier ausführlicher zu besprechen. Dies ist die bekannte Lukasstelle. Es war nach dem heiligen Abendmahle, daß der Herr, noch ergriffen von der vorausgesagten schwarzen Tat des Judas, zu Simon Petrus sprach: „Simon, Simon: siehe, der Satan hat verlangt, euch wie Weizen zu sieben. Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe, und du, wenn du dereinst dich bekehrt haben wirst, stärke deine Brüder" (22, 31 32). Die Stelle ist an sich und dem Zusammenhange nach als Voraussage der Verleugnung klar. Nur über das conversus (ἐπιστρέψας) könnte man im Zweifel sein, ob es nicht nach hebräischem Sprachgebrauche mit „wiederum" zu übersetzen sei. Ich muß aber exegetisch der ersten Übersetzung allein die Berechtigung zuerkennen [2]. Das Fehlen einer Beziehung (ἐπὶ τὸν θεόν) berechtigt auch nicht zu einer allgemeineren Deutung, denn der absolute Gebrauch ist durch Mt 13, 15; Apg 3, 19; 28, 27 gesichert. Die „Brüder" werden in der Heiligen Schrift „die Gläubigen" genannt [3], aber der hl. Paulus nennt auch seine Mitarbeiter so [4]. Seinen Mitaposteln und Mitgläubigen soll also Petrus nach seiner Bekehrung Trost und Stärke verleihen, damit sie im Glauben nicht wanken.

Warum hat denn der Herr für Petrus allein gebetet? Konnte er es nicht ebenso für die andern tun? Oder wollte er dem Petrus auf diese Weise schonend seinen Fall voraussagen? Aber die bestimmte Voraussage folgt alsbald nach und zeigt den Zusammenhang auf. Man kann also wohl sagen: Petrus, als der Mutigste, war der Gefahr am meisten ausgesetzt und bedurfte deshalb auch eines besondern Trostes, einer größeren Gnade. Indem aber beigefügt wird, daß sein Glaube nicht ausgehe, so wird angedeutet, daß Petrus, wie er einst durch die Offenbarung des Vaters den wahren Glauben an den Gottessohn empfangen hatte, so nun auch durch die Fürbitte des Sohnes den Bestand dieses Glaubens trotz

---

[1] Ep. 61, 2. Schrader, De unit. II 181 ff.

[2] Kommentar zu Lukas 517 ff. Epiph., Adv. haer. 59, 8: ὑποστρέψας. Auch Bellarmin sieht hierin die Hauptstelle. Augustinus, Chrysostomus, Theophylakt beziehen sie auf die Person des Petrus. Die Beziehung auf den Papst habe vor allem das Zeugnis von sieben Päpsten, Lucius I. usw. (De rom. Pont. 4, 3). Ebenso Schneemann, Die kirchliche Lehrgewalt, 1868, 173 ff.

[3] Mt 23, 8. Jo 21, 23. Apg 6, 3; 9, 20 u. a.

[4] 1 Kor 1, 1. 2 Kor 1, 1; 2, 12. Eph 6, 21. Kol 1, 1.

der vorübergehenden Schwachheit gesichert erhalte. Die Beziehung zu jener Verheißung Mt 16 tritt noch deutlicher durch den Zusammenhang und die Stärkung der Brüder hervor. Denn damit ist dem Petrus die Aufforderung geworden und die Kraft verliehen, durch seinen unverlierbaren Glauben den Glauben der andern zu stärken. Diese Aufforderung in der feierlich ernsten Stunde kann nicht bloß auf die paar Tage bis zur Auferstehung beschränkt werden. Denn die Bekehrung des Petrus mußte doch zuvor vollkommen sein, ehe er andere stärken konnte. Die Mahnung lautete auch ganz allgemein. Man ist daher exegetisch berechtigt, darin die Stellung des Petrus unter den Aposteln nach dem Weggange des Herrn gekennzeichnet zu sehen.

4. Konnte aber diese Stütze des ersten der Apostel für die Einheit und Reinheit des Glaubens mit dessen Ableben aus der Stiftung des Herrn verschwinden? War sie nachher weniger notwendig zur Bewahrung des Glaubens unter den Brüdern, als die inneren und äußeren Feinde den Glauben angriffen? Wir geraten damit allerdings in die von den Polemikern oft getadelte Logik hinein, aber es ist eine Logik der Tatsachen, die wir geltend machen. Die Kirche mußte fortbestehen, sie brauchte die gleiche Organisation, die gleichen Mittel. Petrus mußte in der Kirche fortleben als Fundament, als Lehrer, als Hirt. Sollte er nicht auch fortwährend die Brüder im Glauben stärken? Weil uns diese Konsequenzen besonders übelgenommen werden, so wollen wir Döllinger für uns sprechen lassen: „Der Stuhl Petri sollte eine Stätte der Wahrheit, eine allen zur Stärkung gereichende feste Burg des Glauben bleiben. Denn die Worte wie die Gebete des Herrn waren nicht bloß auf die einzelne Person, auf den nächsten Moment gerichtet, sondern sie waren grundlegend und bauend, sie galten vor allem der Kirche und deren zukünftigen, von ihm im Geiste geschauten Bedürfnissen. So betete er damals mit seinem über alle folgenden Zeiten hinausreichenden Blicke für die Einheit der Glieder der Kirche, damit diese Einheit der Welt ein stets redendes Zeugnis der Wahrheit seiner göttlichen Sendung sein möge." [1]

Diese Vergleichung mit dem hohenpriesterlichen Gebet für die Einheit der Apostel und Gläubigen scheint also doch nicht so entscheidend gegen die „infallibilistische Logik und Exegese" [2] zu sein. Sie wäre es nur, wenn nicht anderweitig die Stellung des Petrus bekannt wäre. Sind aber die übrigen Stellen über den Primat für sich beweisend, so hat man ein Recht zu dem Schlusse, daß auch dieses Gebet für Petrus die augen-

---

[1] Christentum 32. Scheeben, Dogmatik I 100.

[2] Langen, Das vatikanische Dogma I 18.

blicklichen Bedürfnisse übersteige. Die Tugend des Glaubens in Petrus und den Aposteln hat doch auch die Wahrheit des Glaubensinhalts zur Voraussetzung. Die Bestimmung dieses Inhalts für alle Zeiten fordert eine gleichmäßige Sorge für die Zukunft.

5. Die Väter benutzen unsere Stelle zunächst als Beweis für die Macht des Gebetes zur Erhaltung des Glaubens, als Zeichen für die Beharrlichkeit des Petrus, der Auserwählten im Glauben, für die Notwendigkeit der Gnade zum Glauben. Eine Beziehung auf den Primat des Petrus findet sich zuerst bei Ambrosius. Petrus habe durch seinen Fall mehr erworben als er gelitten, denn er erwarb sich den Schutz Christi. „Endlich wird Petrus der Kirche vorgesetzt, nachdem er vom Teufel versucht worden ist. Deshalb deutet der Herr zum voraus an, was es heiße, wenn er ihn nachher zum Hirten der Herde auswählte. Denn diesem sagte er; ‚Du aber' usw. Der hl. Petrus hat sich also zu guter Frucht bekehrt und ist gesiebt worden wie Weizen, auf daß er selbst mit den Heiligen Gottes ein Brot sei, das uns zur Nahrung diene. Denn während wir die Handlungen des Petrus lesen, erkennen wir die Gebote des Petrus, wird er uns zur Nahrung für das ewige Leben und Heil." [1]

Augustinus erklärt die Stelle wiederholt, aber stets von der Beharrlichkeit Petri im Glauben und von der Bedeutung seines Vorbildes [2]. „Und vollkommen hat uns Petrus gestärkt durch sein Apostolat, sein Martyrium und seine Briefe." Die Väter von Mileve glauben, daß die Häretiker dem Ansehen seiner Heiligkeit (Innozenz I.), welches aus dem Ansehen der heiligen Schriften geschöpft sei, leichter nachgeben werden, und bitten um rasche Entscheidung, obwohl sie vorher Lk 22, 32 für die Gnade in der Versuchung angeführt haben [3].

Chrysostomus deutet die Stelle ähnlich wie Ambrosius. Petrus soll, an sich denkend, versöhnlich gegen andere sein. „Mit dem ‚stärke' deutet Jesus nämlich an: Die Schwankenden stärke herablassend, ihnen die Hand reichend, viele Liebe erweisend." Theodoret erklärt den zugelassenen Anstoß von der Bedeutung, welche Petrus als Säule der schwankenden Welt für die Schwankenden haben sollte [4]. Stephanus von Dor, der

---

[1] In Ps. 43, 40.

[2] Ep. 175, 4; 176, 2; De corr. et gr. 12, 38; 8, 17; 6, 10; In Ps. 118 Sermo 13, 3. Specht, Die Lehre von der Kirche 329. Reuter, Augustinische Studien 308.

[3] Aug., Sermo 210, 6; Ep. 176, 5.

[4] Chrys., Hom. 1, 5: Quod frequenter conveniendum. Theodor., De div. car.: Migne, P. gr. LXXXIV 1508. Cyr. Alex: Migne a. a. O. LXXII 915. Langen, Das vatikanische Dogma I 78; II 79.

zugleich im Auftrag des Sophronius von Jerusalem den Primat des Papstes auf der Synode zu Rom im Jahre 649 warm verteidigte, berief sich auf die Lukas-Stelle, um die Entscheidungen in Glaubenssachen als Vorrecht des Papstes nachzuweisen. Wenn er die wankenden Brüder als gleichgeordnete bezeichnet, so kann „trotz der stärksten Hervorhebung des Primates Petri" doch „nicht eine eigentliche Überordnung Petri über die andern Apostel" in Abrede gezogen werden[1]; denn was wäre sonst der Primat?

6. Die volle Konsequenz für die Nachfolger haben die Päpste selbst gezogen. Leo verbindet Lk Kap. 22 mit Jo Kap. 21 und erklärt danach die Stellung des römischen Bischofs aus der Wirksamkeit des Petrus. „Alles, was von uns gut ausgeführt, gut angeordnet wird, ist dessen Wirksamkeit, dessen Leitung beizumessen, zu dem gesagt worden ist: ‚Und du, bekehrt, stärke deine Brüder.'" „Gemeinsam war allen Aposteln die Gefahr. . . . Doch nimmt sich der Herr mit besonderer Sorge des Petrus an, doch fleht er besonders für den Glauben des Petrus, wie wenn die Stellung der übrigen eine sichere sein werde, wenn der Geist des Petrus nicht besiegt sei. In Petrus also wird die Kraft aller gefestigt und der Beistand der göttlichen Gnade also geordnet, daß die Stärke, welche Christus dem Petrus verleiht, durch Petrus den Aposteln mitgeteilt werden kann." Nun folgt Jo 21, 17: „Das tut er auch jetzt noch zweifelsohne, der treue Hirt erfüllt den Auftrag des Herrn, er stärkt uns durch seine Mahnungen." [2]

Ebenso erklären Gelasius, Gregor. Gelasius findet den Grund dafür in der Einheit der Kirche, welche nur gewahrt wird, wenn ein Stuhl den Vorzug erhält[3]. Pelagius II. deutet zuerst (580) das Gebet als ein solches für die Bewahrung des Glaubens des Apostolischen Stuhles, wobei er die eigene Gebrechlichkeit nicht vergißt und den Vigilius entschuldigt. Martin I., Vitalian folgen. Agatho (680) aber schreibt: „Bedenke also, daß der Herr, der versprach, daß der Glaube des Petrus nicht verloren gehen soll, ihn ermahnte, die Brüder zu stärken, was, wie stets von allen anerkannt wurde, meine Vorgänger zuverlässig getan

[1] So Langen a. a. O. I 96. Dagegen Coll. Lacensis VII 282.

[2] Leo, Sermo 4, 3; 83, 2. Puller bemerkt dazu (S. 377), Leo I., ein theologischer Papst, gab in seinen Sermonen die erste systematische Erklärung der päpstlichen Interpretation der großen petrinischen Texte. Er zeigt den Weg, und seine Nachfolger folgten ihm, besonders Felix II. (483—492), Gelasius I. (492 bis 496), Symmachus (498—514), Hormisdas (514—523).

[3] Ep. 4; Tract. 2, 8. Pelag., Ep. 5, 4. Bossuet, De Summi Pontif. auct. 7.

haben."[1] Selbst Bossuet hat aus der Übereinstimmung der Väter bei der Auslegung dieser Stelle den Beweis für die Unwandelbarkeit des Glaubens des römischen Stuhles gefolgert.

Auf dem Konzil von Trient wurde Lk Kap. 22 häufig für die Unfehlbarkeit der Kirche angeführt. Dem Minoriten Johannes Tertius gegenüber, welcher aus Jo Kap. 20 folgerte, die Apostel seien in der Verteidigung des Glaubens und auch in Beziehung zum Leibe Christi ebenbürtig, aber hinsichtlich des mystischen Leibes Christi (der Kirche) seien sie nicht ebenbürtig, sondern Petrus habe einen Vorzug in der Jurisdiktion, berief sich Marianus von Feltri auf Lk Kap. 22, das er auf die römische Kirche bezog. Auf dem Vatikanum erwiderte der Fürstbischof von Brixen, Gasser, auf die Einwände gegen Lk Kap. 22, die gewöhnliche Erklärung der Kirche, welche aus den Briefen römischer Päpste, auch aus dogmatischen, von allgemeinen Konzilien aufgenommenen Briefen und aus der ganz allgemeinen Exegese der Väter und Theologen zu entnehmen sei, habe diese Worte auch auf alle Nachfolger des Petrus bezogen. Zum Beweise zitiert er Bellarmin, welcher drei Erklärungen anführe: die einiger Pariser, welche den Petrus als die Figur der Kirche betrachten; die einiger Neuerer, welche nur die Gnade der Beharrlichkeit für Petrus versprechen lassen, und endlich die dritte, wahre Erklärung, wonach dem Petrus die Gnade, nie den wahren Glauben zu verlieren, verheißen und ihm als Pontifex und seinem Stuhle die Unfehlbarkeit versprochen worden sei. Das erste Privilegium sei vielleicht nicht auf seine Nachkommen übergegangen, aber ohne Zweifel das andere[2].

II. Die Tradition über die Unfehlbarkeit.

7. Die allgemeine Tradition über die Stellung des Apostolischen Stuhles in Glaubensstreitigkeiten ist aus dem Früheren zu erkennen. Schon aus dem Briefe des hl. Ignatius geht die Lehrgewalt Roms über die ganze Kirche hervor[3]. Das Verhalten der Päpste gegen die Häretiker im 2. und 3. Jahrhundert dient als voller Beweis dafür. Es ist hier

---

[1] Döllinger-Friedrich (Janus² 15) sagt: „Der erste, welcher von der persönlichen Beziehung auf Petrus abwich und die Verheißung des Vorrechts der römischen Kirche darin finden wollte." Vgl. dagegen Granderath-Kirch (Geschichte des Vatikanischen Konzils I 201 ff), wo Döllinger durch sich selbst (Zitat aus seiner Kirchengeschichte) widerlegt wird.

[2] Theiner, Acta I 493 497 511 622 628. Granderath, Const. dogm. 170 ff. Bellarm., De Romano Pontifice 4, 3. Libellus, De Romani Pontificis suprema potestate docendi 20 ff; De verbo Dei 3, 5.

[3] Sohm, Kirchenrecht 384.

nur noch zu untersuchen, wie dieselbe zu der Unfehlbarkeit des Papstes sich verhält. Die tatsächliche Unfehlbarkeit in allen Glaubensentscheidungen hat Leo wiederholt ausgesprochen[1]. Die formelle Beweisführung ist für die ältere Zeit mit einigen Schwierigkeiten verbunden. Der Ausdruck ist neu, aber die Sache ist alt; die Zeugnisse lauten oft allgemein, aber der besondere Gedanke ist darin enthalten und wird allmählich klarer herausgestellt. Kardinal Manning bemerkt dazu[2]: „Manche, welche zu heißblütig waren, um ganz aufrichtig zu sein, zu leichtherzig, um genau zu sein, haben daher die Definition der Infallibilität einen Triumph des Dogma über die Geschichte genannt. Einige haben gesagt, die Berufung auf die Geschichte sei eine Häresie." Er selbst erklärt, die Berufung von einem menschlichen Lehrer an menschliche Geschichte sei keine Häresie, aber die Berufung von einem göttlichen Lehrer an ein anderes Tribunal sei ohne weiteres Häresie. Ein solcher Gegner gebe damit zu erkennen, daß er nicht an eine göttliche Autorität glaube, und insofern begehe er weder Verrat noch Häresie; denn wo keine höchste Autorität ist, da ist auch kein Verrat, wo kein göttlicher Lehrer ist, da gibt es auch keine Häresie. Der Triumph des Dogma über die Geschichte wolle übrigens nur das sagen: „Die Kirche definiert ihre Lehren dir zum Trotz, weil sie ihre Geschichte besser kennt als du. Ihre Lehrsätze schließen ihre Geschichte ein, und ihre Geschichte ist ein Teil ihres Bewußtseins, getragen durch die göttliche Assistenz. Wenn du diese Schlußfolgerung leugnen willst, so mußt du die Prämissen leugnen, d. h. die göttliche Assistenz, welche den Glauben stets erhält." Die Kirche erkläre ihre Geschichte seit 1800 Jahren, ihre 19 ökumenischen Konzilien in ihrem Sinne. Es genüge, in Sachen ihrer Geschichte mit dem hl. Augustinus zu sagen: Securus iudicat orbis terrarum! Schon Eusebius hat bemerkt, der Christ müsse sich an die Kirche halten, die ihre Geschichte kenne[3].

---

[1] Ep. 104, 1; 120, 1.

[2] Religio viatoris 78. Vgl. Katholik 1892 I 429 ff. Perrone, Praelect. II (1854) 12. Möhler, Einheit 71 ff.

[3] Leo XIII. (Enzyklika vom 8. September 1899) schreibt: „Wer Kirchengeschichte studiert, darf niemals aus den Augen verlieren, daß sie eine Summe von dogmatischen Tatsachen in sich begreift, die zu glauben sind und die niemand in Zweifel ziehen darf; Jb 13, 7: Gott bedarf unserer Lügen nicht." Daraus folgert Rade, daß die Katholiken keinen geschichtlichen Sinn haben (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1900, 79 ff 86). Göß (Leo XIII., 1899, 97) wendet das Wort des Kardinals Manning auf Leo XIII. an. Dagegen Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, 1899, 35 ff. Ehrhard, Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart, 1898. Schanz: Theol. Quartalschr. 1905, 1 ff.

Allein wenn auch der katholische Apologet von diesem Glauben an die Unfehlbarkeit der Kirche auszugehen hat und die Kraft seiner Beweise nicht überschätzen darf, so muß er doch um so mehr über den Verlauf der Entwicklung Rechenschaft zu geben suchen, als die Protestanten die Katholiken geradezu der „Geschichtsfälschung“, der „Verschwörung gegen die Wahrheit“ beschuldigen, weil einzelne extreme Geister das oben genannte Verhältnis zwischen Geschichte und Dogmatik statuieren zu sollen glaubten. Dies tut auch Manning selbst. Er teilt zu diesem Behufe die Geschichte des Dogma in drei Perioden ein. Die erste Periode war die Periode des einfachen, nicht zweifelnden Glaubens, daß der Nachfolger des Petrus durch die göttliche Verheißung eine besondere Festigkeit im Glauben erhalten hat. Die zweite ist eine Periode der Analyse und Kontroverse, hervorgerufen durch das große abendländische Schisma, aus welchem der Gallikanismus innerhalb der Kirche hervorgegangen ist und aus diesem der Anglikanismus. Die dritte ist die Periode der Definition, in welcher der einfache Glaube der ersten Periode definiert wurde mit der Präzision des Begriffes und der Worte, welche die Analyse und Kontroverse erreicht haben.

8. Das Lob, welches die Väter seit der Zeit des Ignatius der römischen Kirche wegen der Reinheit ihres Glaubens spenden, bezieht sich auf den Bischof derselben in erster Linie, hat im Nachfolger des Petrus seine innere Berechtigung[1]. Irenäus lobt Rom, weil in ihm seit den Aposteln die Tradition und der den Menschen verkündigte Glaube bewahrt worden sei; aber er führt den Beweis dafür aus der Sukzession der Apostel[2]. Cyprian tadelt die Häretiker, daß sie Gesandte nach Rom zum Stuhle Petri schicken, um Briefe von Schismatikern und Unheiligen zu überbringen, ohne zu bedenken, daß die Römer es sind, deren Glauben die Ruhmrede des Apostels lobte, zu denen Glaubensfälschung (perfidia) keinen Zutritt hat. Denn es gibt nur eine Kirche, eine Kathedra, durch des Herrn Wort auf Petrus gebaut. Wer diese Einheit nicht festhält, wie meint er den Glauben zu bewahren? Ambrosius ermahnt den Kaiser, man müsse das Haupt des ganzen römischen Erdkreises, die römische Kirche anrufen, damit sie nicht den hochheiligen Glauben der Apostel trüben lasse; denn von dort strömen die Rechte der ehrwürdigen Gemeinschaft auf alle über.

---

[1] Scheeben, Dogmatik I 135 f.

[2] Adv. haer. 3, 3, 2 3. Cypr., Ep. 43, 5; 59, 14; De un. 4. Ambros., Ep. 11, 4. Hier., Adv. Ruf. 1, 4; Ep. 63; vgl. Ep. 15, 1, 4; Ad Demetr. 130. Harnack, Dogmengesch. I² 406 410.

Hieronymus fragt: „Welchen Glauben nennt er als den seinigen? den, von welchem die römische Kirche voll ist? Wenn ja, so sind wir katholisch.“ „Wisse, daß uns nichts mehr am Herzen liege, als die Rechte Christi zu bewahren und die von den Vätern gesetzten Schranken nicht zu überschreiten, und uns immer des römischen Glaubens zu erinnern, welcher schon durch den Mund des Apostels belobt worden ist.“ Verbinden wir das früher aus dem Briefe an Damasus Angeführte hiermit, so ist dem hl. Hieronymus die römische Kirche der unfehlbare Sitz der Wahrheit, weil ihr Bischof der Nachfolger der Apostel, des Petrus ist. In seinem Briefe an Demetrias preist er den Papst Anastasius, der, ein Mann von evangelischer Armut und apostolischer Sorgfalt, sofort das furchtbare Drachenhaupt (der Häresie) zerschmetterte und den Rachen der zischenden Schlange verstummen machte. Daher ermahnt er seine Schülerin, festzuhalten an dem Glauben des hl. Innozenz, der da der Nachfolger ist auf dem Apostolischen Stuhle. Es ist richtig, daß Hieronymus bei der grenzenlosen Verwirrung im Orient wie die Parteien des Orients selbst keine andere apostolische Autorität finden konnte, aber darin liegt ja gerade ein Beweis für die Bedeutung des Nachfolgers des Petrus in der Kirche. Rom allein hat die Ehre, stets den Glauben unverfälscht bewahrt zu haben.

9. Der hl. Augustinus bleibt sich zwar in der Frage über die Unfehlbarkeit des römischen Stuhles nicht gleich und scheint mitunter[1] das Konzil über den römischen Bischof zu stellen; dennoch hat er beim Papst die höchste und letzte Entscheidung gesucht. Er bemerkt: „Du dürftest nicht vertrauen, den wahren Glauben der katholischen Kirche festzuhalten, wenn du nicht lehrtest, daß der römische Glaube bewahrt werden müsse.“ Der Glaube der römischen Kirche, zu welcher Paulus über die Gnade Christi so viel gesprochen hat, bestärkt ihn in seiner Überzeugung. Denn „in dieser Kathedra der Einheit hat Gott die Wahrheit der Lehre niedergelegt“. Geht diese Stelle auch zunächst auf die Einheit der Kirche überhaupt, so kann sie nach den andern Urteilen des Heiligen über die Einheit der Kirche in Verbindung mit dem Apostolischen Stuhle nur von der Wahrheit in der Kathedra Roms verstanden werden. Schickt er doch seine Abhandlungen gegen die Briefe der Pelagianer zuerst an „Seine Heiligkeit“ (Bonifatius), damit sie das etwa Mißfällige verbessere. „Bereits sind über diesen Gegenstand die Akten von zwei Konzilien zum Heiligen Stuhle geschickt worden; von dort kamen auch die Antworten zurück. Die Sache ist beendigt (causa finita), möchte endlich auch der Irrtum ein

[1] Ep. 43, 19. Harnack a. a. O. III[2] 135. Reuter, Augustinische Studien 307 325.

Ende haben!"[1] „Es ist für Christen nicht erlaubt, an den Worten des Oberpriesters Zosimus zu zweifeln." Bekanntlich heuchelten Pelagius und Cölestius in ihren Glaubensbekenntnissen dieselbe Ergebenheit gegen den Apostolischen Stuhl, wenigstens ein Beweis für die allgemeine Anerkennung des Glaubensrichters[2].

Ja Augustinus geht sogar so weit, daß er, auch wenn in der langen Reihe der römischen Bischöfe von Petrus bis Anastasius sich ein Traditor eingeschlichen hätte, wegen Mt 23, 3 daraus kein Präjudiz für die Kirche und die unschuldigen Christen ableiten möchte, „damit die gläubige Hoffnung sicher sei, welche, nicht auf einen Menschen, sondern auf Gott gegründet, niemals durch den Sturm eines sakrilegischen Schismas zerstreut werden kann." Mit Rücksicht auf die Lehre des hl. Augustinus über die Unabhängigkeit der Wirksamkeit der Sakramente von der persönlichen Qualität des Spenders können wir auch hieraus die Unterscheidung zwischen persönlichem Glauben und amtlicher Unfehlbarkeit in der Überlieferung und Verkündigung des Glaubens ableiten[3]. Berücksichtigt man den Gesamtcharakter aller Äußerungen, so wird man finden, daß Augustinus wie der römischen Kirche so dem Inhaber der Kathedra Petri eine untrügliche Lehrautorität zuerkennt.

10. Betreffs der Griechen erinnern wir an das über den Primat Gesagte. Auch ihnen galt die römische Kirche trotz aller nationaler Gegensätze und Bedenken als „der geistige und irrtumsfreie Mittelpunkt der

---

[1] Sermo 131, 10; Ep. 190, 22. Arnold, Cäsarius von Arelate 319. Thomassin, Dogm. V 162 f. Oben S. 545.

[2] Reuter (Augustinische Studien 313 ff) meint, wenn Augustinus den Zosimus verteidige und verherrliche, so sei dieses eine durch die Umstände gebotene Übertreibung. Daß er in seiner Gesamtüberzeugung dem römischen Bischof keine untrügliche Lehrautorität zuschreiben wollte, gehe daraus hervor, daß er in Sermo 76 selbst den Petrus im Leben und Lehren des Schwankens beschuldige. Die Stelle ist aber nicht vollständig wiedergegeben. Die ganze Rede zeigt nur die Notwendigkeit der Gnade. So wird auch das „Satanas" erklärt als Gnade und eigene Schwachheit. Wohl zeigt Augustinus den großen Unterschied zwischen der „festesten Säule, welche wankte" und dem Geiste, durch welchen ihn der Fels Christus befestigte, aber die Nachfolger des Petrus sind dem mit dem Geiste ausgerüsteten Apostelfürsten gefolgt. Wenn Augustinus alle Bischöfe für fehlbar erachtet, so ist nicht auch der römische Bischof eingeschlossen, von welchem er besonders handelt.

[3] Ep. 105, 16; 194, 1; Sermo 131, 10; Ep. 190, 6, 23; 53, 1 3. Vgl. oben S. 544 f. Reuter, Augustinische Studien 296 f 307 ff 323 ff. Specht, Die Lehre von der Kirche 171. Ursprünglich war in der Konstitution des Vatikanums über die Kirche nach Lk 22, 30 (4, 2) noch eine Stelle aus Irenäus (3, 3) und Augustinus (C. Iulian. 1, 13; Coll. Lacensis VII 431 473), doch wurde schließlich davon abgesehen.

Kirche". Der Ausspruch des hl. Epiphanius geht zwar auf Petrus, muß aber in der Anwendung auf die Streitigkeiten seiner Zeit von dem im Nachfolger zu Rom fortlebenden Petrus verstanden werden. „Ihm (dem Petrus) hat ja der Vater den wahren Sohn geoffenbart, und er wird deshalb selig gepriesen; den Heiligen Geist aber offenbart er selbst. So geziemte es ja dem ersten der Apostel, dem Fels, auf welchen die Kirche Gottes erbaut ist und gegen welchen die Pforten der Hölle nichts vermögen. Unter den Pforten der Hölle sind aber die Häresien und Häresiarchen zu verstehen. Denn allerweise ist in ihm der Glaube gesichert worden, der die Schlüssel des Himmelreiches erhielt und der auf der Erde löset und im Himmel bindet. In ihm kann man alle die subtilen Fragen über unsern Glauben dargestellt finden."[1] Gregor von Nazianz preist in seinen Gedichten den Glauben der Apostelfürsten, welcher stärker als jeder andere war und auch jetzt noch feststeht und das ganze Abendland durch sein heiliges Wort nährt, wie es dem ersten Sitze von allen geziemt, welchen die ganze Übereinstimmung Gottes verehrt. „Was seinen Glauben betrifft, so verfolgt das alte Rom von Anfang an bis heute den rechten Weg und erhält den ganzen Orient in der seligmachenden Wahrheit; wie es sich auch geziemt, daß diejenige, welche Vorsteherin der ganzen Welt ist, den ganzen Einklang des göttlichen Wesens verherrlicht." Das Konzil von Ephesus mit Cyrill an der Spitze hat den Brief Cölestins als maßgebend anerkannt. Diese Berufung war für das Morgenland sehr wichtig. Wohl hat man seit der Zeit des Gallikanismus besonders die Briefe des Basilius (214, 239) entgegengehalten[2], aber man darf nicht vergessen, daß dieselben der Ausdruck einer bittern Stimmung über die Verhältnisse im Orient sind.

Aus Theodorets Briefen an den Papst, den er als den wahren Lehrer aller Kirchen feiert, haben wir bereits früher Proben gegeben. In seinem Briefe an den römischen Presbyter Renatus schreibt er: „Denn es hat jener Heilige Stuhl den Primat (Hegemonie) über die Kirchen des Erdkreises, aus vielen Gründen, vor allem deshalb, weil er von häretischem Gestank unberührt geblieben ist und niemand, der Entgegengesetztes lehrte, auf ihm saß. Denn was von euch entschieden wird, wollen wir annehmen, welcher Art es immer sein mag, weil wir eurem Urteile vertrauen." Der hl. Ephräm betrachtet Josue als ein Vorbild des Petrus, der seine

[1] Ancor. 9. Greg. Naz., De vita 5, 562 f. Theodor., Ep. 116. Ephraem., Encom. in Petr.

[2] Döllinger-Friedrich, Janus[2] 319 ff. Puller, The primitive Saints 164.

Brüder zu Mitarbeitern im Werke der Kirche hat und Zeugnis gibt für die Brüder und die ganze Welt. Er preist das „Salz der Erde, das nie seine Kraft verlieren kann, das Licht der Welt, das im Aufgang bleibt und allerwärts leuchtet, das die in Finsternis Schmachtenden erleuchtet und, ohne Nahrung zu bedürfen, allzeit brennt. Das Licht ist Christus, die Lampe ist Petrus, das Öl aber der Beistand des Heiligen Geistes."

Auf der Lateransynode vom Jahre 649 sagte der Bischof Stephanus von Dor: „Wegen des Primats der römischen Kirche hat mich schon Erzbischof Sophronius von Jerusalem nach Rom gesandt, um über die Irrlehren jener Männer (Theodor von Pharan, Cyrus, Sergius) Meldung zu machen und ihre Verwerfung zu betreiben. Auf dem Kalvarienberge hat er mich mit feierlichem Schwur dazu verpflichtet. ‚Gehe schnell an dieses Ende der Erde, um dich dem Apostolischen Stuhle zu zeigen, wo die Grundlagen der orthodoxen Lehre sind. Unterrichte die heiligen Personen über alles, was hier geschehen, und höre nicht auf zu bitten, bis sie nach der apostolischen Weisheit, welche von Gott kommt, diese neue Lehre beurteilen und kanonisch verdammen!' Und ich habe diesen Auftrag sogleich und getreu vollzogen. Heute erscheine ich zum drittenmal vor dem Apostolischen Stuhle, um die Verwerfung jener Irrtümer zu erbitten. . . . Aufs neue erweckte Gott den Papst Martin, der zur Bewahrung der Dogmen diese Synode berief."[1] Maximus, der Abt von Chrysopolis, sagt: „Alle Länder der Erde . . . haben jetzt auf die heiligste römische Kirche, auf ihr Bekenntnis und ihren Glauben unverwandt die Augen gerichtet, wie auf die Sonne des ewigen Lichtes, von ihr erwartend, daß hervorbreche aus ihr der Lichtglanz der Lehre der Väter und Heiligen, wie sie die sechs göttlichen und heiligen Konzilien, von Gott erleuchtet, gegeben haben."

III. Die Päpste über die Unfehlbarkeit.

11. Die Päpste nehmen auch das Recht der unfehlbaren Glaubensentscheidung für sich in Anspruch[2]. Ihr Urteil darf aber um so weniger als ein Urteil in eigener Sache zurückgewiesen werden, als es ganz mit der überall anerkannten römischen Tradition übereinstimmt und

[1] Mansi, Conc. X 891. Hefele, Konziliengesch. III 216 f. Oben S. 577. Döllinger bei Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils I 204.

[2] Duchesne schildert in seinen „getrennten Kirchen" die Verehrung der römischen Kirche seit Paulus und Klemens bis zu Konstantin von seiten aller Kirchen, selbst der Häretiker, und zeigt, daß die Päpste des 4. und 5. Jahrhunderts ihre Beweise nicht aus der christlichen Literatur, sondern aus den Prärogativen ihres Sitzes genommen haben.

in der ganzen, allgemein anerkannten Wirksamkeit des römischen Stuhles seine Bestätigung findet. Wollte man diese Zeugnisse verwerfen, so müßte man auch allen Bischöfen und Priestern den Glauben versagen, wenn sie von ihrer eigenen Würde reden. „Das gerade Gegenteil ist der Fall", sagt Bossuet, „denn Gott flößt denjenigen, die er in seiner Kirche an eine erhabene Stelle gesetzt hat, die richtige Erkenntnis ihrer Gewalt und Stellung ein." Auch hier wollen wir nicht mehr auf die tatsächliche Ausübung dieses Rechtes in den ersten Jahrhunderten eingehen, noch die tatsächliche Irrtumslosigkeit in den den allgemeinen Konzilien vorauseilenden Glaubensentscheidungen der Päpste in den wichtigsten Fragen der Theologie und Christologie weiter besprechen. Hagemann hat dieser Aufgabe sein ganzes Buch über die römische Kirche gewidmet. Wir beschränken uns auf die Wiedergabe einzelner Stellen, in welchen das Privilegium der Unfehlbarkeit mehr formell geltend gemacht wird.

Julius I. (337—352) schreibt in dem schon erwähnten Briefe an die Eusebianer: „Was wir vom hl. Petrus empfangen haben, das erkläre ich euch; ich würde es aber nicht schreiben, weil ich glaube, daß es ohnehin allen bekannt ist, wenn uns nicht jene Vorfälle bestürzt hätten."[1] Innozenz I. (417) lobt es, daß sich die Afrikaner in zweifelhaften Fällen an den römischen Stuhl wenden. „Besonders wenn es sich um einen Gegenstand des Glaubens handelt, erachte ich, daß alle unsere Brüder und Mitbischöfe nur an Petrus, d. i. an den Urheber dieses Namens und Ehrenranges, berichten dürfen."[2] Um „einzuschüchtern", hätte Innozenz diese Sprache nicht führen können; denn welche Macht hatte er außer der seines Amtes? Selbst die Gallikaner anerkennen die Bedeutung seiner Worte. Augustinus hat doch nicht nur Bekenntnisse, „wie sie dem damaligen Inhaber des Apostolischen Stuhles, wenn er anders dafür gelten wollte", entsprechend waren, darin gesehen, noch hier und im Brief an Sixtus ohne Berücksichtigung der autoritativen Gewalt bloß Motive hyperbolischer Würdigung vorgebracht, sondern man muß glauben, daß er im Ernst die römische Kirche als Musterkirche bezeichnen wollte[3]. Aus der Predigt des Paulus in Rom allein würde dieses Vorrecht und die Notwendigkeit der Übereinstimmung mit Rom nicht folgen.

Bonifatius, der Nachfolger des Zosimus, schrieb an die orientalischen Bischöfe, das Urteil des Apostolischen Stuhles sei unantastbar. Xystus III. schrieb (433) an den Patriarchen Johann von Antiochien: „Du hast es an

[1] Vgl. Athan., C. Arian. 35.

[2] Ep. 31, 2. Xystus, Ep. 6, 5. Leo, Sermo 3, 2 3.

[3] Ep. 186 191. Reuter, Augustinische Studien 311 f. Dagegen Wilmers, De eccl. 418 ff.

dem Ausgange dieser Angelegenheit erfahren, was es bedeute, mit uns einer Gesinnung zu sein. Der heilige Apostel Petrus überlieferte, was er empfangen, an seine Nachfolger. Wer wollte sich von seiner Lehre trennen, da ihn der Lehrmeister selbst als den ersten unter den Aposteln belehrte?" Dem Cyrill von Alexandrien schreibt derselbe (432): „So bewahrte die römische Kirche bei der Einsetzung des Verkündigers des Glaubens die Einstimmigkeit, gleichwie sie bei der Verkündigung des Glaubens selbst stets die eine Meinung bewahrte."

Der hl. Leo bemerkt über die Glaubensfestigkeit des römischen Stuhles: „Die Festigkeit jenes Glaubens, welche im Fürsten der Apostel gelobt worden ist, ist eine immer dauernde: und wie das bestehen bleibt, was Petrus von Christus geglaubt hat, so bleibt das bestehen, was Christus in Petrus eingesetzt hat." „Es bleibt also die Anordnung der Wahrheit, und der hl. Petrus hat das übernommene Steuerruder der Kirche nicht verlassen, denn er verharrt in der empfangenen Felsenstärke. . . . In der ganzen Kirche spricht Petrus; ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes', und jegliche Zunge, welche den Herrn bekennt, ist durch dieses Wortes Lehrgewalt geweiht. Dieser Glaube besiegt den Teufel und löst die Bande derer, welche von ihm gefesselt sind. Dieser Glaube entreißt der Welt und verleibt dem Himmel ein, gegen ihn sind die Höllenpforten ohnmächtig. So sehr hat ihn Gott gefestigt, daß ihn niemals ketzerische Bosheit, niemals heidnischer Trug besiegen kann." In dem an Eutyches gerichteten Briefe des hl. Chrysologus (25. Leos) ist dieselbe Lehre ausgedrückt. Die Wahrheit des Glaubens lebt auf dem Stuhle Petri fort. „Wir können im Interesse des Friedens und des Glaubens ohne die Zustimmung des römischen Bischofs solche Streitfragen nicht entscheiden." Der Gedanke, welchen schon Siricius ausspricht, daß Petrus in seinen Nachfolgern fortlebt, sie unterstützt, schließt gewiß die Unfehlbarkeit so wenig aus, als wenn auf den Beistand des Heiligen Geistes verwiesen wird.

Felix II. schreibt (483) an den Kaiser Zeno, er möchte den ungenähten Rock Christi, welchen selbst die Kreuziger des Herrn unversehrt gelassen haben, nicht zerreißen. „Ist es nicht mein Glaube, welchen als den allein wahren und durch keinen Widerspruch zu bewältigenden der Herr selbst bezeichnet, der seiner auf meinem Stuhle zu gründenden Kirche die Verheißung gegeben hat, daß die Pforten der Hölle sie nie überwältigen?" Und Gelasius erklärt: Der apostolische Sitz wolle verhüten, daß, weil das ruhmreiche Bekenntnis des Apostels die reine Wurzel sei, dasselbe durch keine Ritze der Schlechtigkeit, durch keinerlei Ansteckung befleckt werde. Denn sollte, was Gott abwenden wolle, was wir zuversichtlich für unmöglich halten, etwas Derartiges geschehen, welchem Irrtume könnten wir ferner

noch widerstehen oder mit welchem Rechte könnten wir von Irrenden Besserung verlangen?[1] Indem er „nach den prophetischen und evangelischen Schriften" der römischen Kirche den Primat wahrt, sagt er von dem „ersten Stuhl des Apostels Petrus, der römischen Kirche", er sei ohne Makel, ohne Runzel oder etwas dergleichen"[2].

12. Das Bekenntnis des Hormisdas (519), welches allmählich, nicht ohne Widerstreben, von 2500 Bischöfen unterschrieben und auf dem achten allgemeinen Konzil (869) zur Bedingung der Teilnahme gemacht wurde, lehrt, daß die dem Petrus gegebene Verheißung der Glaubensfestigkeit durch den Erfolg bestätigt worden sei; „denn auf dem Apostolischen Stuhle wurde immer die Religion unbefleckt bewahrt". Deshalb werden alle, die davon abweichen, anathematisiert. Der Schluß aber lautet: „Daher folgen wir, wie gesagt, in allem dem Apostolischen Stuhle und verkündigen seine Satzungen; ich hoffe, daß ich mit euch in der einen Gemeinschaft, welche der Apostolische Stuhl verkündet, zu sein verdiene, in welchem die unversehrte und wahrhaftige Festigkeit der christlichen Religion beruht."[3]

Wenn diese Formel anerkennt, daß „kraft der Nachfolge des Petrus am apostolischen Sitze die Religion stets unbefleckt bewahrt worden sei", so anerkennt sie allerdings eine „geschichtliche Tatsache" (Hase), aber doch als eine „dogmatische Notwendigkeit"; denn sie leitet die Tatsache aus den Worten der Verheißung des Herrn ab! Es trifft hier auch nicht die Bemerkung des griechischen Kaisers auf der Synode zu Florenz zu: „Was einer der Väter in einem Briefe an den Papst im Komplimentierstil geäußert habe, daraus dürfe man nicht gleich ein Recht und ein Privilegium ableiten"; denn es sind mehrere Tausende von Vätern, welche das Privilegium aus den Worten Christi ableiten! Es ist eigentümlich! Man gibt zu, daß „die römischen Bischöfe, sie selbst ohne leidenschaftliche Teilnahme, fast immer den Verstand und das Glück gehabt, auf derjenigen Seite zu stehen, die nach der naturgemäßen Entwicklung des Dogma obsiegen mußte", und man sträubt sich, diese einzige Stellung des römischen Stuhles auf die Verheißung Christi zurückzuführen; man gesteht, daß „hierdurch ebenso ihr Ansehen wie ihr eigenes Bewußtsein gewachsen als Bewahrer des Glaubens", ohne den Anfang dieses Ansehens und Bewußtseins in der Heiligen Schrift gelten zu lassen. Es ist fast unbegreiflich, wie die Voreingenommenheit

---

[1] Ep. 26 27. Vgl. oben S. 554.

[2] Ep. 42, 1.

[3] Hefele, Konziliengesch. II 673 694; IV 388. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI 284. Denzinger, Enchir. n. 141. Coll. Lacensis VII 279 f.

gegen Rom stets das Urteil trübt. So anerkennt Arnold Hormisdas als den bedeutendsten Papst zwischen Leo I. und Gregor I., als eine echte Hierarchengestalt, an Gregor VII. und Innozenz III. erinnernd. — Aber er tat alles für die Herrschaft des römischen Stuhles, die Theologie war ihm nur Kampfesmittel, er war kein religiöser Charakter. Der Gedanke liegt nahe, „in Hormisdas nur einen heillosen Verderber des Evangeliums und einen Zerstörer des wahren Wesens der Kirche zu sehen". Und doch, „um gerecht zu sein darf man nicht vergessen, daß von dem Papsttum allerdings gegenüber Ostrom das Interesse der Kirche vertreten worden ist. Es kann schwerlich bestritten werden, daß in dem Chalzedonense die im Abendland herrschende religiöse Anschauung ausgedrückt wurde. Auch scheint die Kirchengeschichte den Beweis zu liefern, daß diese abendländische Frömmigkeit der orientalischen von vornherein überlegen war; daß ferner eine kirchliche Gemeinschaft sich nicht von der weltlichen Regierungsgewalt ihre Glaubenssätze dekretieren lassen kann, ist unleugbar. Wir können deshalb nicht umhin, in den Päpsten Vorkämpfer für die Selbständigkeit der Kirche und für die echtere Form des Christentums zu sehen. Es gereicht dem römischen Bistum zum Ruhme, die Fahne des Nicänums unentwegt hochgehalten zu haben; ferner war an die von Rom betonte Lehre von der wahren Menschheit des Erlösers neben seiner wesenhaften Gottheit der Fortschritt der Kirche in religiöser und theologischer Hinsicht gebunden. Auch wenn Petrus kein römischer Bischof gewesen ist, ja wenn er Rom nie betreten haben sollte, können die Päpste der alten Zeit als Nachfolger des Jüngers betrachtet werden, der zu Cäsaräa Philippi sein großes Bekenntnis aussprach, und der vor dem Hohen Rat erklärte, Gott mehr gehorchen zu wollen als den Menschen." [1] 1870 wirkte die Formel des Hormisdas.

13. Ebenso erklärt Agatho in seinem Schreiben an Konstantin Pogonatus: „Das ist die wahre Regel des Glaubens, was die apostolische Kirche in Glück und Unglück festgestellt hat und verteidigt, sie, die geistige Mutter unseres ruhigen Reiches, die apostolische Kirche Christi, von welcher gezeigt werden kann, daß sie durch die Gnade des allmächtigen Gottes vom Pfade der apostolischen Tradition niemals abgeirrt ist; noch ist sie den häretischen Neuerungen verschlechtert unterlegen, sondern wie sie vom Beginne des christlichen Glaubens ihn empfangen hat, so besteht er unversehrt bis ans Ende fort nach jener Verheißung des Herrn (Lk 22, 32)." Dieses Schreiben ist für unsern Gegenstand von großer Bedeutung. „Drei Punkte sind besonders beachtenswert: 1. die Sicherheit und Klarheit, womit Agatho die orthodoxe Lehre darstellt; 2. der Eifer, womit er die Unfehlbarkeit der

---

[1] Arnold, Cäsarius von Arelate, 1894, 289 ff.

römischen Kirche wiederholt ausspricht, und 3. die mehrfach stark hervorgehobene Versicherung, daß alle seine Vorfahren an der rechten Lehre festgehalten und den Patriarchen von Konstantinopel im richtigen Sinne Mahnungen erteilt hätten. Agatho war somit weit entfernt, seinen Vorgänger Honorius der Häresie zu bezichtigen, und die Vermutung, er habe zum voraus der Verdammung desselben zugestimmt, widerspricht diesem Schreiben vollständig." [1]

In einem Schreiben an den Kaiser gab die zahlreich (125 Bischöfe) unter demselben Papste in Rom versammelte Synode eine Darstellung ihres Glaubens, weil es damals den Abendländern nicht möglich war, zum allgemeinen Konzil (680) zu kommen. Sie erwarten, daß durch die Bemühungen der Kaiser das Licht „unseres katholischen und apostolischen Glaubens (des römischen) in der ganzen Welt leuchte, welches Licht, aus der Quelle alles Lichtes stammend, durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus und ihre Schüler und apostolischen Nachfolger bis auf den gegenwärtigen Papst bewahrt wurde, durch keine häßliche Finsternis des häretischen Irrtums verdunkelt, noch durch die Nebel der Falschheit beschmutzt, noch durch häretische Schlechtigkeiten zwischenhinein wie durch finstere Nebel umschattet" [2].

14. Wir sehen hieraus, daß die Päpste in der Regel vor ihren Entscheidungen eine römische Synode versammelten, um sich mit ihr zu beraten [3]. Aber der Inhalt des Schreibens zeigt auch, daß keineswegs die Synode für sich die Unfehlbarkeit in Anspruch nahm, sondern dieselbe aus der apostolischen Sukzession ableitete. Die Beratung mit der Synode mußte die nie zu verleugnenden natürlichen Hilfsmittel aus der Schrift und Tradition bieten. Übrigens geht aus den Papstbriefen hervor, daß nicht immer eine solche synodale Beratung vorausging. Das Merkmal der Unfehlbarkeit kann daher durch sie nicht bedingt sein. Von einer allgemeinen Synode, welcher allein man dasselbe beilegte, war ja keine Rede. Es sagt auch Augustinus ganz allgemein: „Oder war die Versammlung einer Synode nötig, daß das offenkundige Verderbnis verurteilt werde?

---

[1] Hefele, Konziliengesch. III 257. Arnold a. a. O. 295 f. Die Bischöfe auf dem achten Konzil haben zwar die Formel unterschrieben, aber die Urkunde auf die Seite geschafft. Vgl. dazu Hefele a. a. O. IV 388; Coll. Lacensis VII 279 f.

[2] Mansi, Conc. XI 286 f. Hefele a. a. O. III 257 f.

[3] Vgl. auch Sägmüller, Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII., 1896, 31 ff. Später traten die Kardinäle an die Stelle der Synoden. Das erste sichere Beispiel bietet Innozenz II. bei der Verurteilung der Irrlehren Abälards.

Als ob keine Häresie jemals anders als durch eine Synode verurteilt worden wäre, während doch sehr wenige gefunden werden, um deren Verurteilung willen eine solche Notwendigkeit vorhanden war."[1] Hat das katholische Bewußtsein überall von selbst gegen die Häresie reagiert, so war dies ganz besonders in Rom der Fall.

Deshalb hat sich auch Leo gegen eine allgemeine Synode gesträubt, weil die Glaubenssache (hinsichtlich der beiden Naturen) evident sei. Die Häupter der Häresie haben sich an den Papst, nicht an die römische Synode gewendet. Und die Päpste haben mit und ohne Synode durch ihre dogmatischen Schreiben die wichtigsten Glaubensfragen entschieden. Ihre Urteile wurden von den allgemeinen Konzilien wie zu Ephesus, Chalzedon, Konstantinopel, Nicäa angenommen (bestätigt), und zwar unter Anerkennung der Säule der Orthodoxie, welche Christus im Haupte der Apostel errichtet hatte[2]. „Die spätere nicänische und chalzedonische Lehre ist nicht als philosophische technische Spekulation, sondern als unmittelbarer symbolmäßiger Ausdruck des Glaubens Eigentum der abendländischen Kirche seit dem 3. Jahrhundert gewesen."[3]

15. Wozu aber dann noch ein allgemeines Konzil? Es hatte trotzdem noch eine große Aufgabe, denn das Dogma soll nicht bloß definiert, sondern auch aus den Quellen des Glaubens begründet und allseitig gerechtfertigt werden. Die Verurteilung der Häresie mußte ebenso allgemein geschehen wie das Bekenntnis des Glaubens. Die gemeinsamen Verhandlungen der Bischöfe des ganzen Erdkreises dienten zur vollen Klarstellung des Glaubensinhaltes, zur genauen Formulierung des Dogma, und sicherten zum voraus in den weitesten Kreisen das Verständnis und die Anerkennung der Beschlüsse. Dies war besonders zu einer Zeit notwendig, in welcher die Öffentlichkeit noch keine Rolle spielte, die Kommunikation vielfach erschwert war. Der allgemeine Glaube der ganzen Kirche nach Zeit und Ort wurde offen vor aller Welt bekannt, der Entscheidung schon rein menschlich betrachtet ein größeres Ansehen verliehen. Außerdem konnte aber die kirchliche Lehre in den Punkten, welche auch der Papst noch nicht entschieden hatte, zur Urteilssprechung gebracht oder vorbereitet werden. Die organische Verbindung von Papst und Bischöfen und die

---

[1] C. duas ep. Pelag. 4, 12, 34. Leo, Ep. 37. Thomassin, Opp. V 162 ff. Reuter, Augustinische Studien 346 f. Damit ist zugleich eine Antwort für Janus 16 gegeben, daß in dem ersten Jahrtausend keine allgemeine Glaubensentscheidung außer den Synoden erlassen worden sei.

[2] Hefele, Konziliengesch. III 263 ff 285 ff 462 f 483 ff; IV 385 ff 423 f. Wilmers, De eccl. 417 ff.

[3] Harnack, Dogmengesch. I 669; II 271 Anm. 1, 409 f.

wechselseitige Wirkung von Haupt und Gliedern muß zur Förderung der Glaubenserkenntnis beitragen[1].

Das Verhältnis von Haupt und Gliedern läßt aber ebenso das Maß der einzelnen Wirkung erkennen. Die Entscheidung muß vom Haupte ausgehen oder in Übereinstimmung mit demselben getroffen werden. Wer wollte es unmöglich finden, daß der Heilige Geist diese Übereinstimmung bewirke? Ist es für ihn vielleicht schwerer, eine kompliziertere Organisation zu erleuchten als eine einfache? Gewiß nicht, das Ephesinum und Chalzedonense sind ein Beweis dafür. Cölestin und Leo hatten das Dogma in seinen Grundzügen dargelegt, die Konzilien haben danach das Glaubensbekenntnis gebildet und den Glauben erklärt und begründet. Eine Parallele mit dem über die Unfehlbarkeit Gesagten drängt sich hier von selbst auf. Wie es Konzilien gab, welche päpstliche Entscheidungen bestätigten, so gab es auch Konzilien, welche das Gleiche mit Beschlüssen allgemeiner Konzilien taten. Es war sogar Regel, die Zustimmung zu den früheren Symbolen auszudrücken, ohne daß man an der Unfehlbarkeit der Konzilien der Kirche gezweifelt hätte. „Sie redeten ohne Scheu, weil kein Feind da war" (Aug.). Die Geschichte des ersten Jahrtausends der Kirche wäre also keine andere gewesen, „wenn in dem Bischofe von Rom das Bewußtsein, in der Kirche auch nur eine Ahnung davon gewesen wäre, daß dort ein Quell unfehlbarer Wahrheit fließe" (Hase). Beides verträgt sich wohl miteinander[2].

IV. Der Fall des Liberius und Honorius.

16. Wie aber, wenn die Legaten, welche im Namen des Papstes auf den allgemeinen Konzilien präsidierten, oder der Papst selbst infolge der Verhandlungen auf dem Konzil zu der Einsicht gelangten, daß die vorhergehende Entscheidung nicht der apostolischen, katholischen Wahrheit entspreche? Für den Gläubigen wird hierin keine unlösbare Schwierigkeit zu finden sein; denn er weiß, daß ein wirklicher, sachlicher Widerspruch nicht vorkommen kann. Dessen ist er durch die Verheißung des Heiligen Geistes versichert.

Die Kirchengeschichte berichtet uns auch nur von einem einzigen Falle, in welchem ein formeller Widerspruch vorzuliegen scheint. Denn

---

[1] Theiner, Acta II 93. Granderath, Const. 177 f. Coll. Lacensis VII 286 397 ff 1266. De Maistre (Du Pape I [1878] 26 ff 144 ff) ist sehr schlecht auf die Konzilien zu sprechen. Bellarmin führt unter anderem für die Abhaltung eines Konzils auch den Verdacht der Häresie beim Papst an oder auch die unverbesserliche Tyrannei. Das Konzil müßte den Papst absetzen, wenn er Häretiker wäre, oder wenigstens ermahnen (De concil. 1, 9).

[2] Leo, Ep. 95. Scheeben, Dogmatik I 210.

Liberius hat zwar die dritte sirmische Formel (358), durch die Not gezwungen, unterschrieben, hat aber damit jedenfalls nur das nicänische Wort, nicht den orthodoxen Glauben aufgegeben, denn „er unterschrieb mehrere ältere Glaubensformulare, die aus der Zeit stammten, in welcher man das Nicänum nur indirekt angegriffen hatte“[1]. In der Formel war das *ὁμοούσιος* aufgegeben, aber unter dem Vorwand, dadurch den Sabellianismus zu verwerfen. Seine Gesinnung beweist formell, neben seinem ganzen sonstigen Verhalten gegen die Häresie, der Zusatz zu der Unterschrift. Im Mittelalter hat sein „Abfall“ allerdings für einen Beweis gegolten, daß auch Päpste (persönlich) in Häresie verfallen können.

Von dem schwankenden Verhalten des Vigilius im Dreikapitelstreite können wir hier absehen, da dasselbe nicht den Glaubensgegenstand, sondern die Personen und die Behandlungsweise derselben betraf[2]. Pelagius II. vergleicht das Verhalten des Vigilius mit dem des hl. Petrus zu Antiochien und sagt, nicht die Änderung der Meinung, sondern die Veränderlichkeit der Gesinnung sei schuldbar. Vigilius selbst beruft sich auf die Retraktationen des hl. Augustinus. Zu beachten ist bei dieser Frage einerseits die Rücksicht auf das Konzil von Chalzedon und die Opportunität, anderseits der Charakter der zweiten Synode von Konstantinopel (553). Diese war nur eine griechische Generalsynode und erhielt erst durch die Zustimmung des Papstes die Bedeutung einer allgemeinen Synode. Gregor I. hatte deshalb noch viele Kämpfe zu bestehen[3].

17. Ernster aber ist der andere Fall, den wir meinen. Der Papst Honorius wurde gerade von jener Synode verurteilt, welche das Glaubensbekenntnis des Papstes Agatho als Ausspruch des hl. Petrus bewunderte und dem Heiligen Stuhle die Akten zur Bestätigung zuschickte. Gewiß eine auffallende Tatsache! Der geschichtliche Hergang ist kurz folgender. Die äußeren Gefahren für das Reich förderten den Wunsch des Kaisers, den durch die fortgesetzten christologischen Streitigkeiten gefährdeten inneren Frieden wiederherzustellen und zu befestigen. Sein theologischer Berater, der Patriarch Sergius von Konstantinopel (610—638), riet dem Kaiser

---

[1] Harnack, Dogmengesch. II 248 Anm. 1. Schwane, Dogmengesch. II 666 ff. Hefele, Konziliengesch. I 696. Krüger (Realenzykl. XI[3] 455) meint, wir ständen auf völlig unsicherem Boden, und eine bestimmte Entscheidung verbiete sich von selbst. Von einem „Renegaten“ (Puller, The primitive Saints 135 ff 271 ff 281 ff) kann man also nicht ohne weiteres sprechen.

[2] Hefele a. a. O. I 681 ff; II 825 880 ff 905 ff. Schwane a. a. O. II 691 ff. Jaffé, Regesta Pontif. Rom. ed. II cur. Loewenfeld, Kaltenbrunner, Ewald. 1885/1888.

[3] Ep. 1, 25; 3, 10; 4, 3 38.

Heraklius, dadurch eine Versöhnung zwischen Orthodoxen und Monophysiten herbeizuführen, daß er für die Union dem Cyrus von Alexandrien die Lehre von einem Willen und einer Energie zugestehe. Dem Sergius gelang es dadurch, wenigstens die Partei der Theodosianer zu gewinnen. Aber der Widerspruch der Orthodoxen blieb nicht aus. Namentlich fand derselbe einen mächtigen Vertreter im Bischofe Sophronius von Jerusalem[1]. Deshalb sah sich Sergius veranlaßt, zwar in den Unionsbestimmungen die Lehre von einem Willen und einer Energie stehen zu lassen, aber überhaupt von dem Streite über zwei oder einen Willen abzusehen. Innerlich stand er bei der ersteren Lehre, die er für besser beglaubigt hielt, tatsächlich wollte er durch das Vermeiden beider Ausdrücke und das Zurückgehen auf Leo und das Chalzedonense die Orthodoxen gewinnen. In diesem Sinne schrieb er an Honorius, indem er den großen Nutzen einer solchen Entscheidung für die Kirche des Orients mit den lebhaftesten Farben schilderte.

Honorius (625—638) antwortete im wesentlichen zustimmend. Er lobt die Vermeidung des Ausdruckes „eine Energie", der den Einfältigen Anstoß geben könnte. Da Gottheit und Menschheit, der Gottessohn und Menschensohn auf unaussprechlich einzige Art miteinander vereinigt sind, so kann man beides sagen: Gott hat gelitten und die Menschheit ist vom Himmel herabgestiegen. „Daher bekennen wir nur einen Willen unseres Herrn Jesus Christus." Denn unsere Natur ist von der Gottheit angenommen worden, und zwar die schuldlose, wie sie vor dem Falle war. Christus hat stets den Willen seines Vaters erfüllt. Daher soll man es nicht zum kirchlichen Dogma machen, daß in Christus eine oder zwei Energien seien, da weder die Evangelien, noch die Briefe der Apostel, noch die Synoden solches festgestellt haben. Die Unterscheidung überlassen wir den Grammatikern, denn wir haben aus der Bibel gelernt, daß Christus auf vielfache Art wirke. Es ist ein Geist, aber verschieden sind die Ämter, ein Herr, und verschieden sind die Wirkungen, aber es ist ein Gott, der alles in allem wirkt. Man soll also beide Ausdrücke vermeiden, den Ausdruck zwei Energien, damit man uns nicht für Nestorianer halte, den Ausdruck eine Energie, damit wir nicht eutychianisch zu lehren scheinen. „Es ist viel besser, wenn die leeren, untätigen und paganisierenden Philosophen, welche die Naturen abwägen, mit Stolz ihr Froschgeschrei gegen uns erheben, als daß das

[1] Vailhé, Sophrone le Sophiste et Sophrone le Patriarche: Rev. de l'Orient chrét. 1903, 32 ff. Görres, Papst Honorius I.: Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1903, 270 ff. Gla, Repertorium I 2 604 ff.

einfache und im Geiste arme Volk Christi ungesättigt bleibe. Niemand kann die Schüler von Fischern durch Philosophie betrügen." [1]

18. Darüber herrscht nun gegenwärtig wenig Streit [2], daß Honorius korrekt gedacht, sich aber ungeschickt nach Monotheletenart ausgedrückt hat. „Die Heterodoxie des Honorius ist gewiß eine sehr unbedeutende, da er an dem Lehrbegriff Leos festhielt und über die Energien und den Willen in der Tat noch nichts entschieden war." [3] Er geht von dem Briefe Leos und dem Chalzedonense aus, hält die beiden Naturen in der einen Person fest, meint aber, man solle um des kirchlichen Friedens willen hierbei stehen bleiben und die subtileren Fragen vermeiden. Diese wollte er von vornherein „ersticken", indem er die Unzulänglichkeit der Formeln hervorhob. Deshalb wies er eine oder zwei Energien ab. Hinsichtlich des Willens wählte er die moralische Einheit, die Unterordnung des menschlichen Willens unter den göttlichen zum Ausgangspunkt, unterschied den Willen als Naturanlage nicht hinlänglich von der Willensrichtung in der Persönlichkeit und kam, um zwei einander entgegengesetzte Willen abzuwehren, zu dem verhängnisvollen Satze von einem Willen, der formell unrichtig, nach dem Zusammenhange aber verständlich ist und orthodox erklärt werden kann. Denn es ist im menschlichen Willen nur die sündhafte Neigung negiert. In seinem zweiten Briefe gegen Sophronius bemerkt er genauer, beide Naturen seien in dem einen Christus durch die Einheit verbunden und wirkten und handelten jede in Gemeinschaft mit der andern. „Die göttliche Natur wirkt das Göttliche, die menschliche aber vollzieht das, was des Fleisches ist, ohne Trennung und Vermischung ..., und wir verkünden, daß der eine Christus, der Herr, in beiden Naturen wahrhaft wirkt; und statt der zwei Energien sollen sie lieber mit uns verkünden die zwei Naturen, d. i. die Gottheit und die angenommene Menschheit, die in der einen Person des eingebornen Sohnes Gottes unvermischt und unverwandelt wirken, was ihnen eigen ist." [4]

Sicher ist, daß Honorius die Schlinge des Patriarchen im ersten Briefe nicht bemerkt und sich ebenso naiv als ungenau und unbestimmt

---

[1] Hefele, Konziliengesch. III 146 ff.

[2] Doch Döllinger-Friedrich, Janus [2] 325 ff.

[3] Harnack, Dogmengesch. II 404 Anm. 1. Realenzykl. XIII [3] 404: Das Schreiben des Honorius zeugt durchweg von verständiger und richtiger Auffassung der Situation; dem Papst aber daraus einen Vorwurf zu machen, daß er sich zur Einzelwillenlehre bekannt, geht um so weniger an, als diese noch gar nicht kirchlich verdächtigt war, wie denn selbst Sophronius sich die Abweisung der Zweiwillenlehre durch Sergius gefallen ließ.

[4] Hefele a. a. O. III 167 318.

ausgedrückt hat. Der zweite Brief ist vorsichtiger gehalten, bewegt sich aber doch in der Linie, welche Sergius vorgezeichnet hatte. Dadurch hat er der Häresie im Morgenlande Vorschub geleistet. Doch ist nicht zu verkennen, daß diese Auffassung in der patristischen Exegese einen tieferen Grund hat, wie denn auch die alexandrinische Christologie mit der exegetischen Richtung im Zusammenhange steht. Wenn Honorius die Stellen, in welchen der menschliche Wille besonders hervorgehoben wird (Jo 6, 38. Mk 14, 36), aus der dispensatio humanitatis assumptae, d. h. mit Rücksicht auf die angenommene menschliche Natur erklärt, so steht er in Übereinstimmung mit vielen Vätern. Denn diese suchen vorwiegend alle Affekte des Leibes (Hunger, Durst, Leiden) und der Seele (Eifer, Zorn, Trauer) auf eine Zulassung der göttlichen Person zurückzuführen, nicht aus natürlichen Verhältnissen zu erklären[1]. Mit den Energien verhält es sich nicht anders. Auch bei diesen haben die Väter den göttlichen Impuls der Person so vorwiegend ins Auge gefaßt, daß die menschliche Energie durchaus untergeordnet wurde. Aber allerdings, sie haben weder die doketische noch die monophysitische Konsequenz gezogen. Hätte Honorius in ihrem Sinne strenger geurteilt, so hätte er die zwei Energien nicht verwerfen können.

Die Monotheleten aber sahen, wie es im Kampfe zu geschehen pflegt, vom Zusammenhange ab und klammerten sich lediglich an den Satz: „Wir bekennen einen Willen unseres Herrn Jesus Christus." Johann IV. verteidigte deshalb den Honorius in einem Briefe an den Kaiser (641)[2], indem er den einen Willen auf den einen natürlichen Willen der Menschheit bezieht, welcher die sündhafte Neigung nicht kannte. Honorius habe damit nur auf die Frage des Sergius geantwortet. Zu weiterem habe er keine Veranlassung gehabt. Dasselbe versuchte der römische Abt Johannes Samponus, welcher auch den ersten Brief verfaßt haben soll. Doch ist der Tenor der Briefe dieser Deutung nicht in allweg günstig. Der Abt Maximus hat ohne genügenden Nachweis die Unrichtigkeit der griechischen Übersetzung zur Entschuldigung vorgeschützt. Trotz all diesen mehr oder weniger unsichern oder gezwungenen Erklärungsversuchen bleibt die Tatsache bestehen, daß Honorius, obwohl er orthodox dachte, doch die mono-

---

[1] Aug.: quia voluit, dessen häufiges Vorkommen ein doketischer Zug sein soll: Scheel, Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk, 1901, 234 f. Realenzykl. XIII³ 413.

[2] Hefele a. a. O. III 169 f. Stentrup, De verbo incarnato I 2 (1882) 850 ff. Wilmers, De eccl. 434 ff. Bellarm., De rom. Pont. 4, 11. Grisar, Paralipomena zur Honoriusfrage: Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 687. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI² 230 ff.

theletische Tendenz des Sergius nicht durchschaute, sich mißverständlich ausdrückte und dadurch der Häresie tatsächlich Vorschub leistete.

19. In Rom hielt man zwar an der günstigen Beurteilung des Honorius fest. Martin I. zählt in seiner Lateransynode im Jahre 649 den Honorius nicht unter den Monotheleten auf, bemerkt vielmehr, die Vorfahren des Papstes haben jene Männer (Sergius u. a.) schriftlich und durch Apokrisiarier zur Besserung ermahnt. Papst Agatho und seine Synode (680) verhielten sich ebenso hinsichtlich des Honorius. Eine andere Stellung nahm aber die sechste allgemeine Synode zu Konstantinopel (680) ein. Weil sich die Monotheleten wie auf Sergius so auch auf Honorius beriefen, so beschloß sie: „Nachdem wir die dogmatischen Schreiben des Sergius von Konstantinopel an Cyrus von Phasis und an Papst Honorius sowie den Brief des letzteren an Sergius gelesen haben, fanden wir, daß diese Urkunden den apostolischen Dogmen, auch den Erklärungen der heiligen Konzilien und aller angesehenen Väter ganz fremd sind und den falschen Lehren der Häretiker folgen; deshalb verwerfen wir sie vollständig und verabscheuen sie als seelengefährlich.“ [1]

Nun wurden auch die Namen dieser Männer, welche bereits von Agatho verworfen worden seien, aus der Kirche ausgestoßen. „Nebst ihnen soll, ist unser gemeinsamer Beschluß, aus der Kirche ausgeschlossen und anathematisiert werden der ehemalige Papst Honorius von Altrom, weil wir in seinem Briefe an Sergius fanden, daß er in allem dessen Ansicht folgte und seine gottlosen Lehren bestätigte.“ Die Synode ließ die häretischen Schriftstücke verbrennen. Später wird Honorius wieder unter denen genannt, welche durch Ausstreuung der häretischen Lehre von einem Willen und einer Energie Ärgernis in der Kirche angerichtet haben. Dasselbe geschieht in der Anrede an den Kaiser und im Briefe an Agatho. In dem Bestätigungsdekrete des Kaisers heißt es: „Die Irrlehre des Apollinaris . . . sei durch Theodor von Pharan erneuert und von Honorius, der sich selbst widersprochen, befestigt worden.“ „Er anathematisiere alle Häretiker . . ., auch den Papst Honorius, der in allem ihr Anhänger und Genosse war und die Häresie bestätigte.“

Papst Leo II. erteilte der Synode in einem den Glauben des Apostolischen Stuhles und die Autorität des Petrus für die Festigkeit des vom Konzil Beschlossenen stark betonenden Schreiben an den Kaiser die gewünschte Bestätigung. Er bestätige und anerkenne das sechste allgemeine Konzil ebenso wie die fünf vorausgegangenen und anathematisiere alle Ketzer . . ., ebenso die Urheber der neuen Lehre . . ., auch den Honorius,

---

[1] Hefele, Konziliengesch. III 263 270 276 f 279 283 f 286 f 289 294.

„welcher diesen Apostolischen Stuhl nicht durch die Lehre der Tradition beleuchtete, sondern es zuließ (conatus est = παρεχώρησε), daß der unbefleckte Glaube durch gemeinen Verrat untergraben wurde, und alle, welche in seinem Irrtume gestorben sind". Ebenso schrieb Leo an die spanischen Bischöfe, die Genannten seien mit der ewigen Verdammnis bestraft worden, „Honorius, welcher die Flamme des häretischen Dogma nicht, wie es sich für die apostolische Autorität ziemte, im Anfang erstickte, sondern durch Nachlässigkeit beförderte". In einem Brief an König Erwig sagt er gleichfalls: „Und zugleich mit ihnen der römische Honorius, welcher die unbefleckte Regel der apostolischen Tradition, welche er von seinen Vorgängern erhalten hatte, befleckt werden ließ."

20. Eine Fälschung dieser Akten[1] oder der Briefe des Honorius ist an sich nicht glaublich und durch die päpstliche Bestätigung ausgeschlossen. Die seit Garnier († 1681) ziemlich verbreitete Ansicht, daß die Synode die Briefe des Honorius mit Recht anathematisiert habe, aber nicht als ob sie irgend etwas Häretisches enthielten, sondern nur wegen unklugen Schweigens zur unrechten Zeit, weil dadurch der Häresie Vorschub geleistet wurde, schwächt ebenso den Wortlaut des Briefes über den einen Willen als den Tenor der Urteile des Konzils ab. Daher hat neuerdings die ältere Ansicht, Honorius sei wegen Häresie verurteilt worden, wieder Zustimmung gefunden[2]. Pennacchi stellt hierfür in sieben Punkten die obigen Stellen aus den Akten der Synode zusammen und macht dadurch einen großen Eindruck zu Gunsten seiner These. Außerdem wird bemerkt, daß das Trullanum (692), die siebte und achte allgemeine Synode sich zu den Beschlüssen der sechsten bekannten. Auch in den römischen Akten der Synode findet sich der Name des Honorius unter denen der übrigen Anathematisierten. Im Liber diurnus, dem Formelbuche der päpstlichen Kanzlei (5. bis 11. Jahrhundert), ist die alte Formel für den Papsteid enthalten, wonach jeder neue Papst zu schwören habe, er anerkenne das sechste allgemeine Konzil: „Die Urheber aber der neuen Häresie, den Sergius . . . samt dem Honorius, welcher den schlechten Behauptungen der Häretiker Vorschub leistete, belegen wir mit der gleichen Verurteilung des Anathems."[3] Hadrian II. (867—872) bemerkt sogar, daß nur im Falle der Häresie ein solches Urteil der Niedern über Höhere erlaubt sei, und auch dieses

[1] Pighius, Baronius, Damberger. Bellarmin bemerkt, der Brief Leos II. sei ebenso verdorben wie die Akten des Konzils.

[2] Pennacchi, Delicati, Palmieri, Grisar: Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 675 ff. Janssens, De Deo-Homine I (1901) 691 ff.

[3] Hefele a. a. O. III 295 f. Sickel, Liber diurnus, 1889, 100. Buschbell, Die Professiones fidei der Päpste: Römische Quartalschrift 1896, 251 ff.

sei nur gestattet gewesen, weil das Ansehen der Zustimmung des Heiligen Stuhles vorangegangen sei, obwohl letzteres historisch unrichtig ist. Hinkmar sagt, Honorius sei aufs klarste überführt worden, eine Meinung gegen den Glauben gehegt und den Interessen der Irrgläubigen beigestimmt zu haben. Deshalb habe man ihn nach dem Tode mit dem Anathem belegt.

Die Vertreter dieser Auffassung, welche die Briefe des Honorius für ebenso unverfänglich wie die Verurteilung durch die Synode als eine Verurteilung wegen formaler Häresie darstellen, lösen nun den Widerspruch damit, daß sie den Honorius entlasten, um dem Konzil einen Irrtum in einer dogmatischen Tatsache schuld zu geben. Dieser Irrtum falle aber nicht auf ein allgemeines Konzil, sondern auf eine Versammlung griechischer Bischöfe, welche den Brief falsch verstanden haben oder verstehen wollten. Es erhelle dies aus den Briefen Agathos und seiner Synode, in welcher Honorius nicht unter den Häretikern genannt werde. Die päpstlichen Legaten, sagt man, haben zwar den Beschluß unterschrieben, aber ohne Vollmacht. Derselbe habe auch die päpstliche Bestätigung nicht erhalten, denn Leo II. verurteilte Honorius nur wegen Nachlässigkeit, Hadrian II. aber habe sich getäuscht, wenn er eine vorgängige Bestätigung Roms annehme. Das Resultat des Ganzen besteht also darin, daß die orientalischen Bischöfe, aber kein ökumenisches Konzil den Honorius verurteilte. „Daß der auf dem Konzil geschehene Mißgriff nicht den ökumenischen Konzilien zur Last falle, dies wurde bloß durch den Nichtbeitritt Roms zu dem Urteile der Bischöfe bewirkt. Es tritt somit die Autorität Roms in das hellste Licht.“[1]

21. Gewiß ist den Griechen, die zu Lüge und Fälschungen in den kirchlich-politischen Kämpfen sehr geneigt waren, zuzutrauen, daß sie die scheinbare Gelegenheit, einem Papste Altroms eines anzuhängen, böswillig auszunützen suchten, obwohl die milde Beurteilung in Rom unter Martin und Agatho doch auch ein gewisses Interesse verrät; ebenso ist es begreiflich, daß die Legaten der ganzen Synode, auch wenn sie gewollt hätten, wegen des starken gegen Honorius sprechenden Scheines nicht hätten widerstehen können, ohne die ganze Synode zu gefährden. Nichtsdestoweniger ist damit der Knoten zerhauen, nicht gelöst. Denn von einem Widerstande der Legaten wissen wir nichts, ebensowenig von einer Überschreitung ihrer Vollmachten. Kaiser und Papst haben die Synode als eine allgemeine bezeichnet, die späteren Synoden haben zugestimmt. Auch die Be-

---

[1] Grisar: Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 687. Ähnlich schon Bellarmin und Baronius. Ebenso Granderath (Geschichte des Vatikanischen Konzils II 542) gegen Gratry.

stätigung Leos II. ist durchaus nicht so harmlos, wie sie dargestellt wird. Er anerkennt das Dekret der Synode, interpretiert es nur genauer. Ebenso verlangt er von den Spaniern die Unterschrift unter die Definition der heiligen Synode. Es wird also wohl dabei bleiben, „daß Papst Leo II. die Verschuldung des Honorius genauer präzisierte und so den Sinn angab, in welchem die gegen ihn erlassene Konzilssentenz aufzufassen sei" [1]. Damit ist die Autorität des Konzils gewahrt, ohne daß dem Papste ein Irrtum in einer Glaubensentscheidung zur Last gelegt werden müßte. Nicht weniger ist dadurch anerkannt, daß die Weisheit und Unfehlbarkeit des Heiligen Stuhles die Klippe zu vermeiden wußte, welche der Konzilsbeschluß in sich barg.

Wir haben hiermit wenigstens mittelbar zugegeben, daß der Brief des Honorius irgendwie an dem Charakter der Kathedralentscheidungen teilnehme. Diese Frage gilt aber noch als eine offene. Manche bestreiten den Charakter einer dogmatischen Entscheidung, weil Honorius selbst eine solche nicht habe geben wollen [2]. Allein ohne daß wir die Streitfrage entscheiden wollen, müssen wir doch bemerken, daß das Fehlen einer Definition oder das Verbieten einer solchen nicht allein den Charakter eines Schreibens bestimmt, das sicher eine weittragende dogmatische Bedeutung hatte, über welche sich der Verfasser in den damaligen Verhältnissen keine Illusion machen konnte und machte. Die Anfrage des Patriarchen konnte unmöglich als reine Privatsache betrachtet werden, denn es wurde der Zweck, die Beruhigung der streitenden Parteien im Morgenlande herbeizuführen, offen ausgesprochen, war aber auch selbstverständlich. Die Wichtigkeit, welche man in der Folgezeit der Sache allgemein beilegte, spricht für diese Auffassung [3].

V. Die Unfehlbarkeit des Papstes im Mittelalter.

22. Nicht weniger sicher beweist aber die Geschichte, daß der Fall des Honorius den Glauben an die Unfehlbarkeit des römischen Stuhles nicht zu erschüttern vermochte. An den Papst Theodor, den dritten Nachfolger des Honorius, schreiben die afrikanischen Metropoliten

[1] Hefele, Konziliengesch. III 299.

[2] Tournely, Guéranger, Schneemann, Hettinger, Grisar, Schwane, Janssens, Pesch u. a.

[3] Hefele a. a. O. III 177. Bellarmin bemerkt, die Griechen haben geglaubt, daß der Papst als Privatmann irren könne und diese Ansicht sei wahrscheinlich, obwohl die entgegengesetzte wahrscheinlicher sei. Darüber sei nämlich Honorius angeklagt worden, daß er in Privatbriefen die Häresie begünstigt habe. Gasser berief sich auf Bellarmin und Alb. Pighius. Coll. Lacensis VII 405.

im Namen der Konzilien, er möchte den monotheletischen Streitigkeiten ein Ende machen; denn „niemand kann bezweifeln, daß auf dem Apostolischen Stuhle eine große und unerschöpfliche Quelle entspringt, die über alle Gläubigen ihr Wasser ergießt und deren reiche Ströme den ganzen christlichen Erdkreis überströmen und bewässern. Diesem Apostolischen Stuhle haben auch die Beschlüsse der Väter zu Ehren des hl. Petrus eine besondere Autorität in Glaubenssachen zugeschrieben. . . . Alle andern Kirchen sollen von hier als ihrer Urquelle auch den Ursprung ihrer Lehre hernehmen und dadurch in allen Teilen der ganzen Welt in unvergänglicher Glaubensreinheit die Geheimnisse des Heils bewahrt werden." Zur gleichen Zeit wandte sich der Orient durch den Metropoliten Sergius von Cypern an den Papst: „O heiliges Oberhaupt, Jesus Christus hat Deinen Apostolischen Stuhl als von Gott befestigte und unwandelbare Feste und als hellleuchtende Richtschnur des Glaubens eingesetzt. . . . Als Haupt und Lehrmeister des rechten und unverfälschten Glaubens bist Du der Überwinder der unheiligen Irrlehren." Theodor verurteilte denn auch die bei ihm angeklagten Patriarchen [1].

Die Bemerkung Hadrians II. zeigt aber, daß der allgemeine Satz: Prima sedes non iudicatur a quoquam, nicht so allgemein gültig war [2], wie diejenigen Gelehrten behaupten, welche die Fälschungshypothese vertreten. Im Gegenteil galt der Satz, daß der Papst im Falle einer Häresie abgesetzt werden müsse, wenigstens in der späteren Zeit in vielen Kreisen. Innozenz III. wie der hl. Bonifatius und das Dekretum Gratians geben zu, daß der Papst gerichtet werden könne, wenn er gegen den Glauben sündige [3]. Obwohl Innozenz III. nach Lk 22, 32 die Indefektibilität des Glaubens beim römischen Stuhle entschieden verteidigt, macht er doch das Zugeständnis: „So sehr ist mir der Glaube

---

[1] Hefele, Konziliengesch. III 205 ff. Turmel, Hist. de la théol. pos. 474 ff.

[2] Vgl. Hefele a. a. O. III 302; I 144; IV 768; V 180 383 808 1002. Vgl. auch eine Münchner Handschrift aus dem 12. Jahrhundert: Archiv f. Kirchenrecht 1893, 387, und Paschalis II. auf der Lateransynode 1116 bei Hefele a. a. O. V 333. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 473 ff (Symmachus, Ennodius).

[3] Decr. Grat. dist. 39, c. 6. Deusdedit, Coll. can. I 231, 161 (Bonifatii Gesta). Innoc. III., De consecr. Pont. Sermo 2, 3. Schwane, Dogmengesch. III 535. Scheeben, Dogmatik I 213 f 224. Histor.-polit. Bl. 1898 II 477 ff. Bellarmin (4, 7) gibt eine zweifache Erklärung dieser Kanones: 1. sie beziehen sich auf einen persönlichen, nicht richterlichen Irrtum, auf ein Vergehen gegen ein definiertes Dogma, nicht gegen ein zu definierendes; 2. sie wollen nur sagen, daß der Papst nicht gerichtet werden könne; nur zu größerer Vorsicht sei der Zusatz beigefügt: außer er sei Häretiker.

nötig, daß ich, während ich wegen anderer Sünden bloß Gott zum Richter habe, nur wegen einer Sünde gegen den Glauben von der Kirche gerichtet werden könnte." „Nur im Falle des Ehebruches könne die Kirche den Papst entlassen, das ist wegen eines Irrtums im Glauben. Doch möchte ich nicht leicht glauben, daß Gott den Papst im Glauben irren lasse, für den er geistig in Petrus gebetet." Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet. Dadurch ist die Unterscheidung zwischen Heiligem Stuhl (sedes) und dessen Inhaber (sedens) deutlich ausgesprochen. Früher hatte man wegen der konstanten außerrichterlichen Lehrtätigkeit und wegen der an die Nachfolge auf dem Stuhle Petri gebundenen Autorität allgemein von der Unfehlbarkeit des Stuhles geredet.

23. Die meisten Scholastiker stimmen diesem Urteile zu. Und zwar wurden sie gerade durch den Fall des Honorius, welcher wegen seines Fehlgriffes in der Bezeichnung der Glaubenswahrheit von einem allgemeinen Konzil verurteilt worden sei, dazu veranlaßt. Schon Isidor sagt in einem allerdings kritisch angefochtenen Briefe (6), dem Papste sei man als dem Stellvertreter Christi Gehorsam schuldig, wenn er nicht etwas gegen den Glauben befehle. „Wer immer ihm hartnäckig widersteht, den erklären wir als einen Häretiker für gänzlich ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der Gläubigen. Das sagen wir nicht nach eigener Willkür, sondern das halten wir unerschütterlich fest kraft der Autorität des Heiligen Geistes." Dasselbe bemerkt Gerbert (Sylvester II.). Als Philipp der Schöne den Papst Bonifaz VIII. (1303) in einer Versammlung der Großen und Prälaten zu Paris wegen Häresie in Anklagestand versetzen ließ, sollte die früher angenommene Möglichkeit zur Wirklichkeit werden. Ludwig der Bayer machte es ähnlich gegen Johann XXII., welcher die Anschauung der Seligen erst mit der allgemeinen Auferstehung beginnen lassen wollte[1]. Übrigens erklärte der Papst selbst, er habe nichts festsetzen wollen, was der Heiligen Schrift oder dem orthodoxen Glauben zuwiderlaufe, und sei solches geschehen, so widerrufe er es ausdrücklich. Ähnlich äußerten sich über die Möglichkeit der privaten Sünde gegen den Glauben Gerson, Nikolaus von Cusa, Cajetan. Hadrian VI. sagt in seinem Kommentar zu den Sentenzen, es sei gewiß, daß der Papst auch in dem, was den Glauben betreffe, irren könne, indem er durch seine Entscheidung oder Dekretale eine Häresie befördere. Denn mehrere Päpste waren Häretiker[2].

---

[1] Hefele a. a. O. VI 522 f. Schwane a. a. O. III 467 554. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI² 1591.

[2] Quaestiones de sacramentis in IV sentent. librum fol. 26, coll. 3, 4. Bossuet, Gallia orthodoxa, praevia dissert. 28. Oeuvres X 20 f.

Selbst der strenge Kurialist Turrecremata redet dieser Meinung das Wort, obwohl er die Unfehlbarkeit des Papstes nach Mt 16, 18; Lk 22, 32, der Tradition und der theologischen Vernunft nachdrücklich verteidigt. Er beschränkt die Unfehlbarkeit auf die amtlichen Entscheidungen des Papstes (de sede sua) über den Glauben. Die Möglichkeit des Irrtums auch bei Glaubensfragen sei mit Rücksicht auf den freien Willen des Papstes zuzugeben. Durch das Wirklichwerden eines solchen Irrens wäre aber die Unfehlbarkeit nicht aufgehoben, weil ein solcher Papst eben durch die Häresie sein Amt und die Gemeinschaft mit der Kirche verlieren würde. Die häretischen Aussprüche würde er schon nicht mehr als Papst tun[1]. Damit hat er aber die klarere Unterscheidung seit Leo I. bis Innozenz III. zwischen amtlicher Unfehlbarkeit und persönlichem Irrtume wieder verdunkelt.

Bellarmin bezeichnet es als allgemeine Ansicht, daß der Papst mit seinem Rat oder einem allgemeinen Konzil in Kontroversen, welche von den Informationen und Zeugnissen der Menschen abhängen, irren könne, und daß er auch in allgemeinen Fragen des Rechts und des Glaubens aus Unwissenheit dieser Gefahr verfallen könne, aber es sei ganz allgemeine Annahme, daß er in keiner Weise etwas Häretisches definieren könne. Endlich sei es frommer und wahrscheinlicher Glaube, daß er auch persönlich nichts Glaubenswidriges hartnäckig festhalte.

24. Die amtliche Unfehlbarkeit des Papstes war in der Tat seit langer Zeit in weiten Kreisen geglaubt und nun bestimmter formuliert. Waren die früheren Aussprüche über die Indefektibilität des Glaubens im römischen Stuhle allgemeiner gehalten, auf die „Säule des orthodoxen Glaubens", auf den „Felsen, an welchem alle Häresien zerschellen", bezogen, so wurde später die Unfehlbarkeit des Papstes als solchen bestimmter hervorgehoben. Als der erste, bei welchem sich diese Darstellung findet, wird der heilige Bischof Aldhelm von Sherborne in England († 709) genannt. Er tritt für die römische Observanz unter Verweisung auf die Schlüssel des Petrus ein. „Vergebens rühmt sich der des katholischen Glaubens, der das Dogma und die Regel des hl. Petrus nicht befolgt; das prinzipaliter in Christus und infolge davon (sequenter) in Petrus

---

[1] Summa de Eccl. II 259. Bellarm., De rom. Pont. 2, 3; 4, 2. Herborn, Confut. Luther. Dan. ed. Schmitt, 1902, 187. Harnack (Dogmengesch. III² 400 Anm. 1) sagt: „Diese undurchführbare, hilflose Annahme habe erst Cajetan abgetan, indem er zu der Lehre des Thomas zurückkehrte. Von ihm stamme auch der Satz: die katholische Kirche sei die geborene Magd des Papstes. Übrigens wurde die Möglichkeit des Irrtums noch auf dem Tridentinum besprochen" (Theiner, Acta I 66; II 226).

ruhende Fundament der Kirche und Fundament des Glaubens wird niemals durch Stürme zum Wanken gebracht werden. . . . Dem Petrus sanktionierte die Wahrheit das Privilegium über die Kirche."[1] Theodor Studita († 826), Abt von Konstantinopel, schreibt in Sachen der Bilderverehrung an Papst Leo III.: „Rette uns, Oberhirte der ganzen Kirche, die unter dem Himmel ist, wir gehen zu Grunde. Ahme deinem Meister Christus nach und reiche unserer Kirche die Hand. . . . Ahme deinem Namensgenossen Leo dem Großen nach, . . . laß im Namen Gottes deine Stimme . . . erschallen, oder vielmehr donnere, wie es sich ziemt, gegen diese gegenwärtige Irrlehre." „Ihr seid von Anfang an wahrhaftig die klare und lautere Quelle der orthodoxen Wahrheit", schreibt er an Paschalis.

Nach der Stellung, welche die Päpste in den häretischen Streitigkeiten eingenommen hatten, ist es jedenfalls nur eine „kleine Überschwenglichkeit"[2], wenn der Patriarch Ignatius an Papst Nikolaus schreibt, Christus habe den Papst als den einzigen Arzt für seinen Leib, die Kirche, bestellt. Denn die Worte Mt 16, 17 ff seien nicht allein zu Petrus, sondern auch zu allen seinen Nachfolgern gesagt; diese haben stets die Häresien vertilgt[3]. Nikolaus I. selbst verteidigt sowohl gegen die Griechen als gegen die Franken die Papalhoheit. In einem Briefe an König Karl den Kahlen[4] schreibt er, der König soll die Privilegien des Apostolischen Stuhles, kraft deren seine Ahnen allen Zuwachs von Würde und Glanz erlangt haben, in keiner Weise schmälern lassen. Die Privilegien Roms seien Heilmittel für die ganze Kirche Christi, Waffen gegen alle Angriffe der Bosheit und sichere Schanzen für die Priester und für alle ungerecht Verfolgten. Da sich die neubekehrten Bulgaren an Nikolaus wandten, um die sichere Wahrheit der christlichen Lehre zu erfahren, weil sie von verschiedenen Häretikern beunruhigt wurden, so gab ihnen der Papst in den berühmten 106 Responsa ad consulta Bulgarorum eine herrliche Pastoralanweisung. In der letzten Antwort sagt er: „Ihr bittet, ich solle euch das wahre Christentum mitteilen, da in euer Land allerlei Christen verschiedener Sprachen gekommen seien und Verschiedenes lehrten. Wir selbst sind nicht dazu fähig, sondern unsere Fähigkeit stammt aus Gott, und der hl. Petrus, der auf seinem Sitze lebt und

---

[1] Ep. 1; vgl. Langen, Das vatikanische Dogma II 39. Hefele, Konziliengeschichte III 348 f 360.

[2] Langen a. a. O. II 40.

[3] Mansi, Conc. XVI 325; vgl. Gelas., Ep. 26 27. Wilmers, De eccl. 431 f.

[4] Ep. 30. Hefele a. a. O. IV 285 347 ff.

vorsteht, gibt den Suchenden die Wahrheit des Glaubens. Denn die heilige römische Kirche war auch stets ohne Makel und Runzel, weil jener sie gegründet, dessen Glaubensbekenntnis von Gott gebilligt wurde."

Auf die Aufforderung Hinkmars übernahm Bischof Äneas von Paris († 870) die Verteidigung der Abendländer gegen Photius. In der Einleitung seiner nicht immer kritischen Schrift[1] sagt er, während Konstantinopel schon häretische Bischöfe besessen habe, habe sich auf dem römischen Stuhle nach göttlicher Fügung nie eine solche Schmach ereignet, daß ein Häresiarch ihm vorstand, den der Apostelfürst zierte und durch die Vergießung seines Blutes heiligte. Zu ihm habe der Herr gesagt: Du bist Petrus. Dem er also selbst das Reich verlieh, konnte er dessen Glauben nicht stärken? Der Streit mit den Griechen hat auch Leo IX. veranlaßt, den Heiligen Stuhl als den Besieger aller Häresien zu feiern, während viele Häresien und Sekten durch die konstantinopolitanische Kirche hervorgerufen worden seien. „Sind nicht von dem Stuhle des Apostelfürsten Petrus, der römischen Kirche, teils durch Petrus teils durch seine Nachfolger die Irrtümer aller Häretiker zurückgewiesen, überführt und überwunden und die Herzen der Brüder in dem Glauben des Petrus, der bis jetzt nicht verloren ging und nie verloren gehen wird, gestärkt worden?"[2]

Petrus Damiani bezeichnet den Papst als den alleinigen Universalbischof aller Kirchen. Bei Petrus sei Belehrung zu suchen, der die Schlüssel der Erkenntnis und Macht empfangen, ihm habe der Schöpfer den Lehrstuhl in der Kirche in besonderer Weise anvertraut, damit ein jeder, welcher über göttliche Dinge unterrichtet werden wolle, zum Orakel und zur Lehre dieses Lehrers seine Zuflucht nehme. Selbst Paulus sei zum Lehramte des Petrus gekommen und habe viele Tage bei ihm in der himmlischen Schule zugebracht[3].

25. Wenn Langen, nachdem er diese und viele andere ähnliche Stellen besprochen hat, doch zu der Folgerung kommt, daß man bis zum 13. Jahrhundert nicht an die päpstliche Unfehlbarkeit geglaubt habe[4], so geht er eben davon aus, daß die Unfehlbarkeit im vollendeten Sinne, ohne alle Beziehung auf die Heilige Schrift, Tradition und Konzilien zu fassen sei. Gewiß lassen sich manche Äußerungen dafür beibringen, „daß über Glaubensfragen nach damaliger Anschauung nicht einfach durch päpstliche Machtsprüche entschieden wurde, sondern daß man die durch die ganze Kirche verbreitete apostolische Überlieferung für das eigentlich Entscheidende hielt,

---

[1] Liber contra obiectiones Graecorum (Migne, P. lat. CXXI 685 ff).
[2] Ep. 100, 6 7 15—18. Hefele, Konziliengesch. IV 768.
[3] Opuscul. 23, 1; 38, 1.
[4] Das vatikanische Dogma II 123.

welche nur durch die zuständigen Organe zu konstatieren war". Aber es wird doch zugegeben, daß man dem „Bischofe von Rom als dem Repräsentanten der Überlieferung der beiden Hauptapostel die erste Stelle" einräumte. Dies ist jedoch weder für das Altertum noch für das Mittelalter genügend. Denn wir haben gesehen, daß die Bischöfe von Rom als Nachfolger des hl. Petrus diese Stellung einnahmen. Schon frühe hat man sich auf Mt Kap. 16; Lk Kap. 22 berufen. Wenn die Päpste die apostolische Tradition in ununterbrochener Folge vertreten, so ist die Unfehlbarkeit in der Verkündigung derselben bei dem durch Petrus in Rom gelegten Fundamente zu suchen. Sie geben weder Orakel- noch Machtsprüche, sondern gebrauchen ihre Unfehlbarkeit unter Anwendung der von Gott geordneten natürlichen Hilfsmittel in der Ausübung ihres oberhirtlichen Amtes. Dies wird aber derjenige nicht für unmöglich halten, welcher an den Beistand des Heiligen Geistes glaubt. Wie wäre es sonst zu erklären, daß selbst nach griechischer Auffassung ohne Zustimmung Roms keine unfehlbare Entscheidung gegeben werden kann, manche aber durch den Papst allein erfolgte?

Es ist begreiflich, daß die allgemein anerkannte Machtstellung des Papstes dazu beigetragen hat, den Glauben an seine Unfehlbarkeit zu fördern, aber ohne Voraussetzung in dem Wesen des Primats hätte das Papsttum, „indem es sich als jurisdiktionelle Oberinstanz entwickelte, in der Kirche, die doch Glaubens- und Kultusgemeinschaft ist, die monarchische Leitung in Bezug auf Glauben und Sitten niemals erlangen können", auch wenn „in unserer Periode die Verquickung von Dogma und Recht perfekt geworden" ist[1]. Nach katholischer Auffassung gehört eben auch die Grundlage des Rechts zu Glauben und Sitten. „Haben sich seitdem die Verteidiger der Unfehlbarkeit des Papstes, die schon Gregor VII. deutlich in Anspruch genommen, ja als Konzession behandelt hat, stets auf Augustinus berufen", so geht die Grundlage doch weiter zurück.

26. Richtig ist allerdings, daß die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes im 13. Jahrhundert eine weitere Ausbildung und Begründung gefunden hat. Es war kein anderer als der hl. Thomas, welcher dieselbe in einer für die ganze Folgezeit grundlegenden und entscheidenden Bestimmtheit und Vollendung dargestellt hat. Der hl. Thomas ist von nun an die Hauptautorität, die Thomisten die entschiedensten Verteidiger derselben. Wie aber Thomas die Beweise aus dem Bewußtsein der ganzen Kirche seiner Zeit schöpfte und spekulativ erörterte, so galt es in der Scholastik überhaupt, weniger ängstlich den biblischen und den Traditions-

[1] Harnack, Dogmengesch. III 309 f.

beweis zu führen, als vielmehr die Folgerungen aus der Einsetzung, dem Wesen, der Aufgabe der Kirche zu ziehen. Hierin war Thomas gleichfalls Muster und Vorbild. Wenn er auch kritisch von dem Wissen seiner Zeit abhängig war und namentlich mehreres aus Cyrill von Alexandrien benutzte, das sich als Fälschung herausgestellt hat[1], so bleibt seine Darstellung doch in den wesentlichen Punkten vom katholischen Glaubensstandpunkte aus unanfechtbar.

Zwar fehlt bei Thomas noch die Bezeichnung der unfehlbaren Aussprüche der Päpste als Kathedralentscheidungen, aber sachlich bezeichnet er genau die Grenzen und den Umfang der Unfehlbarkeit. Das Objekt ist ihm die überlieferte Lehre über Glauben und Sitte, das Subjekt der Papst, welcher nicht als Privatperson, sondern als oberster Lehrer des Christentums kraft der ihm als Nachfolger des Petrus von Christus verliehenen Autorität unter dem Beistande des Heiligen Geistes die Entscheidung für die ganze Christenheit gibt. „Zu der Autorität desjenigen gehört die Aufstellung des Symbolums (sc. Athanasianum), zu dessen Autorität es gehört, endgültig das, was zum Glauben gehört, zu bestimmen, damit es von allen mit unerschütterlichem Glauben festgehalten werde. Dies gehört aber zur Autorität des Papstes, an welchen die größeren und schwierigeren Sachen gebracht werden, wie es in den Dekretalen gesagt wird. Deshalb hat auch der Herr (Lk 22, 32) dem Petrus, den er zum höchsten Priester bestellte, gesagt: ‚Ich habe gebetet für dich.‘ ... Der Grund davon liegt darin, daß ein Glaube in der ganzen Kirche vorhanden sein muß (1 Kor 1, 10). Dies könnte nicht gewahrt werden, wenn nicht eine aufgetauchte Glaubensfrage durch den entschieden würde, welcher der ganzen Kirche vorsteht, so daß seine Sentenz von der ganzen Kirche festgehalten wird.“[2] Auch exegetisch führt er in der goldenen Kette, wo die verschiedenen Deutungen nebeneinander gestellt werden, die Erklärung von der Unfehlbarkeit an.

Bonaventura hebt neben der Glaubenslehre auch die Sittenlehre besonders hervor und setzt in beiden Fällen die Aussprüche des Papstes denen der Kirche gleich. Man könne mit Anselm sagen, die römische Kirche könne ein neues Symbolum verfassen, weil sie die Vollgewalt von dem Apostelfürsten Petrus erhalten hat, gegen welche keine Meinung der Väter

---

[1] Reusch, Die Fälschungen 673 ff; vgl. oben S. 565. Zum Begriff der „Fälschungen“ im Mittelalter s. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III (1903) 1 ff.

[2] S. theol. 2, 2, q. 1, a. 10; q. 11, a. 2 ad 3; C. Gent. 4, 76. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas 12 f. Kornelius von Sneek bei Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther (1518—1563), 1903, 77.

ein Interdikt einlegen oder eine Beschränkung anbringen konnte, noch kann sie ihr präjudizieren, noch sie zu etwas verpflichten[1]. Duns Scotus ist derselben Ansicht. Glaubensdekrete haben gleiche Geltung mit den Dekreten der allgemeinen Kirche und geben uns in vielen Punkten volle Glaubensgewißheit, wo der einzelne durch Forschen in der Heiligen Schrift und Tradition noch nicht zur vollen Gewißheit gelangen würde[2].

27. Es waren nicht wissenschaftliche Bedenken oder traditionelle Gründe, welche eine Reaktion gegen die fortschreitende Entwicklung der Lehre vom Primat und von der Unfehlbarkeit hervorriefen. Vielmehr wie die Begründung mehr aus dem Leben und Wesen der Kirche geschöpft war, so ging die Opposition von den Mißständen in der damaligen Regierung der Kirche und in den allgemeinen Verhältnissen aus. Die wissenschaftlichen Gründe mußten erst das Mittel darbieten, um die einmal eingenommene Stellung zu rechtfertigen. Erst in den trüben Zeiten des 14. und 15. Jahrhunderts tauchten die Zweifel auf[3]. Die Vertreter sind dieselben, welche oben bei der persönlichen Sünde des Papstes gegen den Glauben genannt wurden. Turrecremata ist der Hauptverteidiger, wenn ihm auch die Klarheit und Sicherheit eines hl. Thomas abgeht. Er betrachtet das unfehlbare Lehramt als eine notwendige Ergänzung des obersten Hirtenamtes, als eine wesentliche Bedingung der Einheit des Glaubens in der Kirche. Die Spätscholastiker (Bellarmin, Suarez u. a.) bezeichnen diese Lehre von der Unfehlbarkeit der Sprüche ex cathedra als sententia communissima, als veritas catholica. Einzelne Zeugnisse aus dieser Zeit hier anzuführen, dürfte kaum mehr nötig sein[4].

Weil gewöhnlich die „Schule von Paris" als Sitz der entgegengesetzten Richtung genannt wird, so wollen wir ein Urteil des Peter von Marca, Erzbischofs von Toulouse, ernannten Erzbischofs von Paris, erwähnen, das aus der Zeit der gallikanischen Freiheiten stammt. Derselbe schreibt im Jahre 1662: „Die der Unfehlbarkeit des Papstes günstige Meinung wird einmütig in Spanien, Italien und allen übrigen Provinzen

---

[1] Apol. Paup. 1; Expos. in Luc. 9 10; Comm. in Sent. I, dist. 11, a. 1, q. 1; De prec. Spir. Sermo 1, 3. Fidel. a Fanna, Seraphici Doctoris divi Bonaventurae doctrina de Romani Pontificis primatu et infallibilitate, 1870. Zeitschr. f. kath. Theol. 1892, 383 f.

[2] Report. 4, dist. 19, q. 1, schol. 5. Petrus de Marca, Observ. supra theses Claramont. n. 17. Schwane, Dogmengesch. III 549 ff. Guéranger, Die höchste Lehrgewalt des Papstes, 1870, 11 ff.

[3] Kaufmann, Die deutschen Universitäten II 419 ff. Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils II 255 f.

[4] Vgl. Werner, Geschichte der kath. Theologie 5 ff; Geschichte der apol. u. pol. Literatur IV 557 ff.

der Christenheit gelehrt, so daß jene Meinung, welche man als die der Pariser Schule bezeichnet, zu denjenigen zu rechnen ist, welche bloß geduldet sind. . . . Die Autorität, in Sachen des Glaubens einen unfehlbaren Ausspruch zu tun, wird den römischen Päpsten von allen Universitäten einstimmig zuerkannt, mit Ausnahme der alten Sorbonne." Ja selbst da werde sie neuestens verteidigt. Die Schreiben des französischen Klerus an Innozenz X. und Alexander VII. (1655 1660) in der jansenistischen Angelegenheit bilden durch die unbedingte Anerkennung der Unfehlbarkeit einen eigentümlichen Kontrast zu den späteren, von Ludwig XIV. erzwungenen gallikanischen Artikeln (1682). Über Bossuets „Verteidigung des gallikanischen Klerus" hat Benedikt XIV. geurteilt: „Es wäre schwer, ein Werk zu finden, welches mehr der überall außerhalb Galliens angenommenen Lehre über die Unfehlbarkeit des ex cathedra definierenden Papstes und seiner Stellung über jegliches ökumenische Konzil zuwiderläuft." [1]

28. Das Vatikanum behandelt an letzter Stelle im Anschlusse an die Lehre vom Primat das „unfehlbare Lehramt des römischen Papstes", welches Pius IX. schon bei der Verkündigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariä und bei der Heiligsprechung der japanischen Märtyrer beansprucht hatte [2]. Es lehrt: daß im apostolischen Primat auch die oberste Gewalt des Lehramtes inbegriffen sei, dies habe der Heilige Stuhl immer festgehalten, dies bestätige der fortwährende Gebrauch der Kirche und dies haben selbst die ökumenischen Konzilien erklärt, besonders jene, in welchen das Morgen- und Abendland den Bund des Glaubens und der Liebe schlossen. Nun wird vom vierten Konzil zu Konstantinopel (869) das Bekenntnis zitiert, welches die Formula Hormisdae enthält [3]. Vom allgemeinen Konzil zu Lyon wird die Anerkennung der Griechen erwähnt, daß die heilige römische Kirche den höchsten und vollen Primat und Prinzipat über die ganze katholische Kirche besitze, welche sie vom Herrn selbst im hl. Petrus erhalten habe. „Und wie sie vor den übrigen verpflichtet ist, die Wahrheit des Glaubens zu verteidigen, so müssen auch, wenn Fragen über den Glauben entstehen, dieselben durch ihr Urteil entschieden werden." Ebenso habe das Florentinum bestimmt, daß der römische

[1] Gapp, Bossuet und die päpstliche Unfehlbarkeit, und: Die Lehre der französischen Kirche über die päpstliche Autorität: Zeitschr. f. kath. Theol. 1878, 609 ff; 1880, 280 ff. Schwane, Dogmengesch. IV 314 f 328 ff. Granderath-Kirch, Geschichte des Vatikanischen Konzils I 247 ff II 545 ff. Bellamy, La théologie catholique au XIXe siècle, 1904, 24 ff 59 ff.

[2] Coll. Lacensis VII 1011 ff.

[3] Vgl. auch Pius IX., Enzykl. 9. Nov. 1846. Granderath-Kirch (a. a. O. II 262 296) über Sixtus IV., Innozenz XI., Alexander VIII., Pius VI.

Papst der wahre Statthalter Christi, das Haupt der ganzen Kirche und der Vater und Lehrer aller Christen sei.

Dieser Hirtensorge haben die Päpste auch genügt, indem sie sich die Verbreitung und Reinerhaltung des Glaubens angelegen sein ließen. Die Bischöfe haben bald einzeln bald in Synoden versammelt nach der alten Gewohnheit der Kirchen besonders die wichtigeren Glaubensfragen an den Apostolischen Stuhl gebracht, „wo der Glaube keine Einbuße erleiden kann" (Bernhard). Die römischen Päpste aber haben je nach den Umständen bald ökumenische Synoden zusammengerufen oder die Ansicht der über den Erdkreis zerstreuten Kirche erforscht, bald durch Partikularsynoden bald durch andere Hilfsmittel festgestellt, daß das festzuhalten sei, was sie unter dem Beistande Gottes als den heiligen Schriften und den apostolischen Traditionen entsprechend erkannt hatten. „Denn der Heilige Geist ist den Nachfolgern des Petrus nicht dazu verheißen, daß sie durch seine Offenbarung eine neue Lehre kundtun, sondern daß sie unter seiner Assistenz die durch die Apostel überlieferte Offenbarung oder das Depositum des Glaubens heilig bewahren und treu auslegen." Diese apostolische Lehre sei auch von den Vätern und Theologen anerkannt worden, „weil sie wohl wußten, daß dieser Stuhl des hl. Petrus immer von jedem Irrtume unberührt bleibe, gemäß der für den Fürsten seiner Jünger ausgesprochenen göttlichen Bitte unseres Herrn und Heilandes" (Lk 22, 32).

Dieses Charisma der Wahrheit und des nie ausgehenden Glaubens sei dem Petrus und seinen Nachfolgern von Gott verliehen worden, damit durch ihr erhabenes Amt die ganze Herde Christi vor dem Irrtume bewahrt und mit dem Brote der göttlichen Lehre genährt werde, damit, nachdem die Gelegenheit zum Schisma beseitigt sei, die ganze Kirche, auf ihr Fundament gestützt, fest gegen die Pforten der Hölle stehe. Weil aber in dieser Zeit die apostolische Autorität viel bekämpft werde, so erscheine es notwendig, diese Prärogative feierlich auszusprechen.

Deshalb lehren und erklären wir es unter Zustimmung des Konzils als ein göttlich geoffenbartes Dogma, „daß der römische Papst, wenn er vom Lehrstuhle aus spricht *(ex cathedra)*, d. h. seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen waltend kraft seiner höchsten apostolischen Autorität eine von der gesamten Kirche festzuhaltende Lehre über Glauben oder Sitten entscheidet, durch den göttlichen Beistand, der ihm im hl. Petrus verheißen wurde, jene Unfehlbarkeit besitzt, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Entscheidung einer Lehre über Glauben und Sitten ausgerüstet wissen wollte; und daß deshalb derartige Entscheidungen des römischen

Papstes aus sich selbst, nicht aber durch die Zustimmung der Kirche, unabänderlich seien (definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse)".

Der Sinn dieser Entscheidung ist sowohl nach dem Wortlaute als nach der früheren Ausführung durchaus klar. Was das Subjekt der Unfehlbarkeit betrifft, so ist es nicht der Papst an sich, sondern nur, wenn er ex cathedra lehrt, d. h. in seiner Eigenschaft als Lehrer aller Christen seine höchste Lehrgewalt zur Entscheidung einer von der gesamten Kirche festzuhaltenden, den Glauben oder die Sitten betreffenden Lehre ausübt. Die Intention dazu muß äußerlich unzweifelhaft erkennbar sein, ob es nun durch eigene dogmatische Konstitutionen, durch dogmatische Enzykliken, apostolische Briefe oder durch Bestätigung anderer Akte formell kenntlich gemacht werde[1]. Das Wesen der Wahrheit hängt allerdings nicht von der „Zahl der Ohren ab, die sie hören", aber von der allgemeinen Verpflichtung, welche daher kenntlich gemacht wird.

Das Objekt ist zunächst durch das Gebiet des Glaubens und der Sitten bestimmt. Eine genauere Abgrenzung desselben gibt aber das Konzil nur insofern, als es erklärt, die Unfehlbarkeit des Papstes reiche ebensoweit als die Unfehlbarkeit der Kirche. Streng wollte man nur die Unfehlbarkeit in dogmatischen Aussprüchen definieren, da die Unfehlbarkeit der Kirche auch nicht weiter definiert sei, obwohl es Glaube sei, daß sie auch in dogmatischen Tatsachen, bei der Kanonisation der Heiligen und ähnlichen Handlungen der Unfehlbarkeit sich erfreue[2].

Als Ursache wird die göttliche Assistenz mit ausdrücklicher Verwerfung der Inspiration angegeben, eine Unterscheidung, die bereits von Bellarmin

[1] Scheeben, Dogmatik I 228 f. Coll. Lacensis VII 401 405. In den Enzykliken Leos XIII. ist keine derartige Andeutung, dagegen ist im Breve über die Ungültigkeit der englischen Weihen vom 13. September 1896 die feierliche Definition ausgesprochen. Darauf verweist Leo XIII. den Erzbischof von Paris 5. Nov. 1896.

[2] Granderath, Der Umfang der päpstlichen Unfehlbarkeit nach dem Lehrdekrete des Vatikanischen Konzils: Stimmen aus Maria-Laach XXXIX (1890) 162 ff. Const. dogm. 190 ff. Coll. Lacensis VII 287 389 ff 401. Schrader, De un. rom. II 351 ff. Wilmers, De eccl. 454 ff. Martin, Der wahre Sinn der Vatikanischen Lehrentscheidungen über das unfehlbare päpstliche Lehramt, 1871; Die Arbeiten des Vatikanischen Konzils, 1873. Hergenröther, Kirchengesch. III[3] 764 ff. Newman, Ist die katholische Kirche staatsgefährlich? Offener Brief an S. Gn. den Herzog von Norfolk aus Veranlassung von Gladstones Anklageschrift: Die Vatikanischen Dekrete in ihrer Bedeutung für die Untertanentreue, 1875, 143 ff. Scheid, Die Unfehlbarkeit des Papstes bei der Heiligsprechung: Zeitschr. f. kath. Theol. 1890, 569 ff. Sänger, Zur Frage des staatlichen Aufsichtsrechts: Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 1898, 53 ff.

gemacht wurde. Sie ist dem Papste direkt von Petrus, nicht erst durch die Kirche mitgeteilt, setzt aber die gleichfalls erwähnte Anwendung der natürlichen Hilfsmittel voraus. Von den Katholiken behauptet niemand, daß der Papst als Vertreter der mit dem Heiligen Geiste ausgerüsteten Kirche „ganz neue Dogmen aufbringen kann, ohne sich die Mühe zu nehmen, deren Apostolizität oder auch nur deren hohes Alter zu erweisen". Die viel zitierte Bulle über die unbefleckte Empfängnis Mariä und die Verhandlungen auf dem Vatikanum beweisen das Gegenteil. Von einer „permanenten Inkarnation des Heiligen Geistes im Papsttum" ist nur bei den Protestanten die Rede. Der Charakter der Unfehlbarkeit kann aber auch nicht von der Zustimmung der Universalkirche abhängen, wie nach älteren Vorgängen die Gallikaner behaupteten.

§ 15.

Das Christentum und die Kultur.

Die Einwirkung des Christentums auf das intellektuelle und moralische Gebiet. — Bedeutung der Religion für das soziale Leben; im Abendlande; im Morgenlande. Die Theokratie bei den Israeliten. — Eine durchgreifende Besserung konnte nur das Christentum bringen. Das Beispiel Jesu. Das Reich Christi ist nicht von dieser Welt. — Die Jünger Jesu und die Gläubigen. Die Diakonen. Sammlungen für die Armen. Agapen. Ermahnungen zur Wohltätigkeit. — Die Sklaverei bei den alten Völkern. — Ermahnungen des Apostels an Sklaven und Herren. Alle sind in Christus Brüder. — Die christliche Armen- und Krankenpflege. — Tertullian, Cyprian, Dionysius, Gregor. — Das Gut der Kirche dient zum Unterhalt der Armen. — Hospitäler und Armenhäuser. Julian. — Die Armenpflege in den Klöstern. — Die Adelung der Arbeit. — Wichtigkeit für die Kultur. Die Volkswirtschaft. — Die allmähliche Beseitigung der Sklaverei durch die Kirche. — Ohne die Kirche wäre eine solche Umwandlung der ganzen Weltanschauung unmöglich gewesen. — Der Islam. — Die Einführung der Negersklaven in Amerika. — Die Besserung der Lage der Frauen. — Die Gesetzgebung und Rechtspflege. Gefängnis. Asyl. Kriegs- und Faustrecht. Ordalien. Hexenprozeß. Humanismus. — Kanonisches Recht. — Völkerwanderung. Bürgerliche Freiheiten. — Die sittliche Umwandlung der Gesellschaft. — Märtyrer und Heilige. — Die Apologeten beweisen daraus die Wahrheit des Christentums. — Heidnische Zeugnisse. — Verweltlichung des Christentums. — Lichtseiten. — Die intellektuellen Wirkungen. Die Unfähigkeit der heidnischen Religion und Wissenschaft. — Die Bekehrung vieler Philosophen und ihre Urteile über die Philosophie. — Die Philosophie wird zum Ausbau des christlichen Glaubensbekenntnisses benutzt und weitergebildet. Augustinus. — Thomas. Die christliche Wissenschaft. — Die klassischen Studien. Der Unterricht. — Die Naturwissenschaften. Die Pflege des Natursinnes im Christentum. — Urteile der Väter über die Naturphilosophie. Das Buch der Natur und das Buch der Offenbarung. Die

Antipoden. — Das Verbot der aristotelischen Schriften. Roger Bacon und Albertus Magnus. Die Naturforschung bei den Mönchen des Mittelalters. — Nikolaus von Kusa. Kolumbus. — Kopernikus. — Entdecker und Missionäre im Dienste der Naturwissenschaften. — Luther und die Naturphilosophie. — Widerstand der Fachleute gegen die Entdeckungen. Giordano Bruno. Galilei. Kepler. — Neuere gläubige Naturforscher. — Die Pflege der Kunst. — Das Vatikanum.

I. Die Lehre der Heiligen Schrift über das soziale Leben.

1. Wir haben im Verlaufe unserer Darstellung oft Gelegenheit gehabt, auf die große Bedeutung des Christentums überhaupt und der katholischen Kirche im besondern für die ganze menschliche Kultur und Zivilisation hinzuweisen. Es ist Aufgabe der Kirchengeschichte, den Spuren weiter nachzugehen, welche die Predigt von der Wahrheit und der Gnade in allen öffentlichen wie in den privaten Verhältnissen zurückgelassen hat[1]. Hier dürfte es aber am Platze sein, unter Verweisung auf die früheren Ausführungen wenigstens die allgemeinen Gesichtspunkte hervorzuheben[2]. Je undankbarer die moderne Bildung gegen die Mutter ist, welche sie großgezogen hat, desto notwendiger ist es für die Apologetik, immer wieder zu zeigen, daß das Christentum, welches den Menschen zum Reich Gottes im Jenseits führen will, doch zugleich die Verheißung dieses Lebens zu verbürgen scheint. Es hat sich als eine Bildungsmacht erwiesen wie keine andere Religion der Menschheit, indem es alle Kräfte der Menschen zu erneuter Tätigkeit anspornte und befähigte, der Menschheit das höchste Ziel lebendig vor Augen stellte und die Fähigkeit, dasselbe zu erreichen, verlieh. Bei der gegenwärtig beliebten historischen Methode und dem „aufrichtigen Wirklichkeitsdrang" dürfte eine übersichtliche geschichtliche Darstellung des religiösen und sittlichen Lebens einen tieferen Eindruck machen als das schönste System.

---

[1] H. v. Schubert, Die Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte, 1902, 21: Die Darstellung der Wirksamkeit des Evangeliums in der Welt und auf die Welt.

[2] Vgl. Kritzler, Humanität und Christentum, 1866; Hamberger, Christentum und moderne Kultur, 1863/1875; Mangold, Humanität und Christentum, 1876; Mariano, Christentum, Katholizismus und Kultur, 1880; Stöckl, Das Christentum und die modernen Irrtümer, 1886; Dorner, Die Kirchen und die Entwicklung der Kultur: Jahrb. f. prot. Theol. 1888, 55 ff; Peabody, Jesus Christus und die soziale Frage; übersetzt von Müllenhoff, 1903; Schneider, Die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII., 1903; Gla, Repertorium I 2, 379 ff; Weiß, Apologie III[3] 45 ff; Lilly, Christianity and modern civilisation, 1903.

Entsprechend der Einwirkung der christlichen Religion auf Geist und Willen kann man die Bedeutung des Christentums für das intellektuelle und moralische Gebiet besonders in Betracht ziehen. Beide, namentlich aber das moralische Gebiet, hängen mit den großen sozialen Fragen aufs engste zusammen. Wir beginnen unsere Darstellung mit den Erscheinungen des sozialen und moralischen Lebens in der christlichen Kirche, weil diese gleich von Anfang an den schärfsten Kontrast zum jüdisch-heidnischen Leben gebildet und für die Folgezeit eine tief einschneidende Wirkung ausgeübt haben. Auf sie findet ganz besonders das Wort des Herrn Anwendung: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen"; durch sie hat das Christentum den Heiden am meisten Achtung eingeflößt. „Denn nicht nach dem Dogma beurteilen die Griechen (die Wahrheit des Christentums), sondern nach dem Leben das Dogma selbst. Frauen und Sklaven sollen also durch ihre Sitten Lehrer werden." [1]

Es dürfte von Interesse sein, diesem Urteil eines kompetenten Kirchenvaters die Ansicht eines modernen kritischen Philosophen gegenüber zu stellen. Zeller schreibt an seinen Freund Strauß: „Die religiöse Frage anlangend, wird es von einer verschiedenen Auffassung abhängen, ob das Christentum auch in moralischer Absicht Deine Vorwürfe verdient; ich glaube so viel jedenfalls beweisen zu können, daß aus dem Sumpf des faulenden Heidentums ohne dasselbe nicht herauszukommen war. Noch viel sicherer scheint mir das zu sein, daß wer auf die jetzige Zeit wirken will, nämlich aufbauend nicht bloß zerstörend, wenigstens den einen Fuß auf dem Boden des Christentums behalten muß. Man muß vorerst mit Preisgebung des Historisch-Wunderbaren und damit des Dogmatischen das Wesentliche seines sittlichen Gehalts festhalten, in der Hoffnung, daß, was darin noch unrein ist, sich eben mit Entfernung des Mirakulosen vollends läutern werde." „Ich glaube, gerade vom geschichts-philosophischen Standpunkt aus fällt es in die Länge unmöglich, eine so solide, gediegene Wirkung, wie das Christentum und die Wiedergeburt der Welt durch dasselbe ist, aus einer so ungleichartigen Ursache, wie jüdisch-messianischer Schwärmer, und aus dem Zufall abzuleiten, daß durch seinen Tod und das Nichteintreffen seiner Vorhersagungen die Sache gewaltsam ins Innere zurückgeworfen und so nach und nach vergeistigt wurde. Allerdings ‚alles, worin er aufwuchs und lebte, verinnerlichen und vergeistigen, ist sein friedlicher Beruf', aber wieso? und wieweit? . . . Von seiner Grundidee geht eine belebende und erwärmende Kraft aus, und es muß, wenn man davon ausgeht, auch die

---

[1] Chrys., In ep. ad Tit. hom. 4, 3. Möhler, Gesammelte Schriften II 96 f.

schärfste negative Kritik des Mirakelapparats sich ganz anders ausnehmen, als eine restitutio in integrum eines Menschenbilds erscheint." [1]

Gegenüber der Forderung, die Religionsgeschichte in den Kreis der theologischen Fakultäten einzuführen, bemerkt Harnack, wer das Christentum kenne, der kenne die Religion. Will man feststellen, in welche Verbindungen die Religion mit der Wissenschaft, dem Welterkennen, der Ethik, der Politik, der Jurisprudenz treten kann, so ist es wiederum die Geschichte der christlichen Religion, die dafür das eigentlich entscheidende Material liefert. Nicht nur sind hier alle Fälle der Möglichkeit erschöpft, sondern diese selbst sind in Repräsentanten von unübertrefflicher Klarheit und Kraft vorhanden.

2. Es war im Altertume der Glaube allgemein, daß die Religion das ganze Leben des Staates und der Familie zu schützen und zu fördern geeignet und mächtig sei. Sie war es, welche Recht und Sitte bestimmte, das öffentliche und private Leben regelte. Die höchste Autorität der Gottheit steht bei allen Völkern in einer besondern Beziehung zu allen Angelegenheiten des Staates. Die Nation erfreut sich des Schutzes ihrer Götter, ist aber verpflichtet, durch ihren Gehorsam gegen deren Gebote und Weisungen sich dieses Schutzes würdig zu zeigen. Wohl und Wehe hängen davon ab. Noch Cäcilius weist bei M. Felix auf die Tempel und Kapellen der Götter hin, welche dem römischen Staate Schutz und Schmuck verleihen. „Erhabener sind sie durch ihre himmlischen Bewohner, Gnadenspender und Insassen, als reich an Ehre, Schmuck und Weihegaben. Von da holen sich die Seher, gottvoll und gottverbunden, den Blick in die Zukunft, spenden Mahnung vor Gefahren, Heilung in Krankheiten, Hoffnung im Unglück, Hilfe im Elend, Trost im Leiden, Erleichterung in Beschwerden." [2] Deshalb hält er es für einen Frevel an der Menschheit, wenn einzelne trotz der unerschütterlichen Übereinstimmung unter allen Völkern die Vernichtung und Schwächung des so alten, so nützlichen und heilsamen Götterglaubens anstreben können.

Noch enger waren im Orient die Bande zwischen Staat und Religion. Die großen Reiche wie die einzelnen Stämme und Städte wußten sich geborgen unter dem Schutze ihrer besonders verehrten Nationalgötter und fanden in diesem Bewußtsein scheinbar die Kraft im Kampfe, die Ausdauer und Geduld im Leiden. Bei keinem Volke war aber die Verbindung inniger als bei den Israeliten. Die ganze Verfassung und Leitung des Volkes beruhte auf der Anordnung, auf dem Gesetze Jahwes. Es stand mit seinem Gott in einem heiligen Bunde, der ihm den Sieg über seine Feinde,

---

[1] Zeller, Briefe, 1895, 430 441. Harnack, Reden und Aufsätze II (1904) 161 ff. [2] Octav. 7.

den ruhigen Besitz des Gelobten Landes garantierte, wenn es seinen Bundespflichten getreu nachkomme. In Israel war die Theokratie zur Wirklichkeit geworden. Gott wohnte bei seinem Volke auf Erden und spendete ihm Reichtum und Segen[1].

3. Wie die heidnische Welt die Völker durch ihre Religion nicht glücklich machen konnte[2], so endete auch der Bund Israels durch die Schuld des Volkes in einem politischen und sozialen Ruine. Die Israeliten hatten das Jenseits aus den Augen verloren, auf ihre eigene Kraft gehofft und mußten in die Gefangenschaft gehen, den Tempel und die heilige Stadt der Vernichtung preisgeben. Es mußte ein neuer Bund mit Gott geschlossen werden, eine höhere Religion die Menschen mit Gott verbinden, wenn der Jammer der alten Welt geheilt werden sollte. Diese Religion ist das Christentum, welches alle Völker ohne Unterschied umfassen, alle Menschen zu dem höchsten Ziele im Jenseits führen will. Indem es das zeitliche Leben nur als Vorbereitung für den Himmel betrachtet, die irdischen Güter als Mittel zur Gewinnung des himmlischen Gutes erklärt, hat es dem sinnlichen Genuß den niedern Reiz, dem Leiden und Tod den Stachel, der Hölle den Sieg genommen. Schon der Name seines Stifters, Jesus, d. i. Retter, Heiland, weist auf die Erlösung aus der Knechtschaft der Sünde, des Todes, des Teufels hin. Der Erlöser selbst hat aber das schönste Vorbild für die Heiligung des Erdenlebens zurückgelassen. Er hat sich selbst erniedrigt bis zum Knechte, war demütig und sanftmütig. Nichts nannte er von den Gütern dieser Erde sein eigen, denn er hatte nichts, wohin er sein Haupt legen konnte. Dennoch heilte er die Kranken, speiste die Hungrigen, tröstete die Betrübten. Seine Worte aber lauteten wie die Worte eines Mannes, der Macht hat, und fanden in den Herzen der leidenden Menschheit einen empfänglichen Boden. Er selbst duldete ja die Leiden und Verfolgungen. Er kämpfte den herbsten Todeskampf, ließ sich schmählich von den Juden und Heiden verspotten und mißhandeln und wollte den schmerzvollen Tod der Verbrecher am Kreuze sterben.

Jesus konnte also mit Recht von sich sagen, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei. Er konnte aber ebenso von seinen Jüngern verlangen, daß sie standhaft und geduldig bleiben sollen, wenn die Welt sie hasse und verfolge, wie sie ihn gehaßt und verfolgt habe. Jesus, der sich

---

[1] Walter, Das Prophetentum des Alten Bundes in seinem sozialen Berufe: Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 386 ff. Buhl, Die sozialen Verhältnisse der Israeliten, 1899. Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung, 1905. Ios. Flav., Contr. Apion. 2, 24 ff.

[2] Kellner, Hellenismus und Christentum oder die geistige Reaktion des antiken Heidentums gegen das Christentum, 1866, 318 ff 382 f.

selbst für die Seinigen aufopferte, um alle für die ungetrübte Freude des Himmels zu gewinnen, konnte die Armen, die Leidenden, die Verfolgten selig preisen, weil ihrer das Himmelreich ist[1]. Über die Reichen dieser Welt spricht er ein schmerzliches „Wehe!" aus, weil sie den Vater im Himmel, den Geber alles Guten, vergessen. Dagegen ermahnt er die Seinigen, nicht ängstlich besorgt zu sein um das, was sie essen und trinken und womit sie sich kleiden werden. Noch weniger sollen sie sich Schätze sammeln, welche Rost und Motten verzehren und die Diebe ausgraben und stehlen. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und das andere wird euch beigegeben werden." Wenn sie aber bereits im Besitze irdischer Reichtümer sind, so sollen sie den ungerechten Mammon dazu verwenden, sich Schätze im Himmel zu erwerben, indem sie die Not des Nächsten um Gottes willen zu lindern suchen.

4. Die Jünger Jesu und die Gläubigen überhaupt haben das Beispiel des Heilandes nachgeahmt und seine Lehre befolgt. Indem sie den Blick auf das Jenseits richteten und im Glauben höhere Kraft schöpften, machten sie sich von den Zufällen dieses Lebens möglichst unabhängig; indem sie die christliche Nächstenliebe aus allen Kräften betätigten, unterstützten sie die Unglücklichen und Leidenden im leiblichen und geistigen Elende. Die Gläubigen rühmten sich der Trübsale, weil sie wußten, daß Trübsal Geduld wirkt, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, und die Hoffnung macht nicht zu Schanden (Röm 5, 3—5). Sie achteten die Leiden dieses Lebens gering, weil sie nicht zu vergleichen sind mit der zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird; denn die gegenwärtige Trübsal ist augenblicklich und leicht, bewirkt eine überschwengliche, ewige, alles überwiegende Herrlichkeit in uns (Röm 8, 17 18. 2 Kor 4, 18). Freudigen Herzens haben die Apostel alles verlassen und sind Jesu nachgefolgt. Die ersten Gläubigen wollten gleichfalls nichts eigen haben. Sie waren ein Herz und ein Sinn, und niemand nannte etwas sein eigen (Apg 4, 32). Sie waren eingedenk des Wortes des Herrn: „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen." Ahmten sie doch damit nur den Vater im Himmel nach, welcher barmherzig ist. Ihr Lohn wird groß sein im Himmel, und sie werden Kinder des Allerhöchsten sein (Lk 6, 35 36). Von einem allgemeinen Kommunismus war aber weder in der Gemeinde Jerusalem noch in den heidenchristlichen Gemeinden die Rede.

---

[1] Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament, 1897. Winterstein, Die christliche Lehre vom Erdengut, 1898. Weber, Evangelium und Arbeit. Apologetische Erwägungen über die wirtschaftlichen Segnungen der Lehre Jesu, 1898. Fruhstorfer, Eigentum in den Evangelien: Theol.-prakt. Quartalschr. 1903, 313 ff.

Als es in Jerusalem Mißhelligkeiten wegen der Unterstützung der Witwen gab, wurden die Diakonen zum Dienste für die Armen aufgestellt (Apg 6, 1 ff). Der heilige Apostel Paulus, der selbst durch seine Handarbeit für seinen eigenen Unterhalt sorgte, veranstaltete in den von ihm gestifteten Gemeinden Sammlungen für die Armen in Jerusalem[1]. Aber er weiß auch die Gläubigen in den einzelnen Gemeinden zu gegenseitiger Achtung und Unterstützung zu ermahnen. Er tadelt die Gläubigen in Korinth, daß sie um das Mein und Dein vor heidnischen Richtern streiten, warnt vor Raub und Wucher und rügt die Mißbräuche bei den gemeinsamen Mahlzeiten. Jeder nimmt sein eigenes Mahl; und der eine hungert, der andere aber ist trunken. Verachtet ihr diejenigen, welche nichts haben? Die Römer ermahnt er: „Den Heiligen kommt zu Hilfe in ihren Nöten, befleißet euch der Gastfreundschaft" (Röm 12, 13). Dem Timotheus befiehlt er: „Den Reichen der Welt gebiete, nicht hochmütig zu sein, nicht zu vertrauen auf ungewissen Reichtum, sondern auf den lebendigen Gott, der uns alles reichlich darbietet zum Genusse; Gutes zu tun, reich zu werden an guten Werken, gerne zu geben und mitzuteilen, sich zu sammeln einen Schatz als eine gute Grundlage für die Zukunft, damit sie das wahre Leben ergreifen" (1 Tim 6, 17—19). Der Verfasser des Briefes an die Hebräer schreibt: „Die Bruderliebe bleibe unter euch. Die Gastfreundschaft vergesset nicht; denn durch diese haben einige, ohne es zu wissen, Engel beherbergt. Gedenket der Gefangenen wie Mitgefangene, und der Mühseligen wie selbst noch im Körper Befindliche." „Wohlzutun und mitzuteilen vergesset nicht: denn solche Opfer gefallen Gott" (Hebr 13, 1—3 16). Der hl. Jakobus, „der ausgesprochen pauperistisch gestimmt ist", benutzt zum Beweise seines Satzes, daß der Glaube ohne die Werke nicht selig machen könne, das Beispiel von der Not des Nächsten, welcher durch gute Worte nicht abgeholfen wird. Der hl. Johannes bemerkt: „Wer die Güter dieser Welt hat und doch, wenn er seinen Bruder leiden sieht, sein Herz vor ihm verschließt, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm? Meine Kindlein, lasset uns nicht mit Worten und mit der Zunge lieben, sondern in der Tat und Wahrheit" (1 Jo 3, 17 18).

Daraus kann man wohl folgern, daß Weltflucht, Entsagung, Askese einerseits, Wohltätigkeit und Nächstenliebe anderseits die einzigen Mittel für die Fremdlinge, die Wanderer auf Erden zur Erreichung ihres Zieles im Himmel seien. Der Grundzug des Christentums ist in der Tat die Loslösung von den Banden, welche den Menschen an das Irdische und Sinn-

[1] 1 Kor 16, 1. 2 Kor 8, 14 f; 9, 5 ff. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 47 ff 206 ff.

liche fesseln, aber dennoch folgt daraus nicht der allgemeine Verzicht auf Eigentum und Genuß, sondern nur der rechte Gebrauch. Es lassen sich zwei Wege unterscheiden, der eine geht auf völlige Loslösung von Besitz und Gut, der andere auf Beibehaltung des rechtlich Erworbenen, aber auf Teilung mit den Armen und Elenden. Man hat beide mit der freiwilligen Keuschheit und der Ehe verglichen, beide sind gut und lobenswert, aber die eine ist vollkommener und besser. Der Gegensatz zur verdorbenen Welt brachte es von selbst mit sich, daß die strengeren Forderungen vorangestellt wurden; das Leben sorgte ohnehin bald für eine Ausgleichung. Schon Augustin (Serm. 156, 4) suchte zwischen Mt 19, 23 und 1 Tim 6, 17 zu vermitteln.

5. Zu den Unglücklichsten der Armen zählten im Altertume die Sklaven, welche in erschreckender Anzahl nicht bloß im Orient[1], sondern auch bei den Griechen[2] und Römern[3], ja bei den Deutschen gehalten wurden. Sie galten nicht mehr als Personen, Menschen, sondern als Werkzeuge, Sachen, Tiere, die von Natur aus bestimmt sind, das Joch zu tragen. Physisch und sittlich war ihr Elend himmelschreiend. Ein Jahr reichte hin, um einen Menschen zu einem Veterator, d. h. zu einer abgenutzten, minderwertigen Ware zu machen. Das kleinste Vergehen konnte grausame Strafen an Leib und Leben nach sich ziehen. Die Sklaven mußten sich zu allen Lastern mißbrauchen lassen. Die Gatten wurden von den Gatten, die Kinder von den Eltern getrennt. Wo sollten diese Ärmsten Trost in ihrem Elende, wo Kraft zur Ausdauer in ihrem Leiden finden? Die Religion ihrer Herren konnte ihnen keinen Trost bieten, die Menschen hatten kein Mitleid mit ihnen. Die Asyle und Feste zu ihren Gunsten konnten kaum vorübergehend ihr Los mildern[4]. Es galt als eine erwähnenswerte Ausnahme, wenn einmal ein Herr, wie z. B. Plinius, seine Sklaven human behandelte[5]. Weit zahlreicher sind die Beispiele raffinierter Grausamkeit. Wurden doch selbst Sklaven den Fischen zum Fraß vorgeworfen!

---

[1] Wallon, Histoire de l'esclavage, 1847. Lenormant, Histoire ancienne de l'Orient V⁹ (1887) 89 ff. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte I 506 f. Vigouroux, Die Bibel II 16 ff 223 ff. Gla, Repertorium I 2, 261 ff.

[2] Richter, Die Sklaverei im griechischen Altertum, 1886.

[3] Döllinger, Hippolytus und Kallistus, 1853, 176 ff; Heidentum und Judentum 704 ff. Friedländer, Sittengeschichte Roms III⁶ 666. Hartmann, Zur Geschichte der antiken Sklaverei: Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft v. Quidde 1894, 1 ff. Weiß, Apologie II³ 181 ff 732 ff.

[4] Möhler, Gesammelte Schriften II 72 ff.

[5] Ep. 3, 19; 8, 16; 9, 21. Vgl. die Schilderungen über die Behandlung der Sklaven bei Seneca: Ep. 47; De benef. 3, 18—28; De clem. 18.

Wohl fehlte es zur Zeit des Stoizismus nicht an einzelnen Stimmen, die für die allgemeine Menschheit sich erhoben. Seneka wollte mit dem berühmten Worte: „Der Mensch ist dem Menschen eine heilige Sache" dem grausamen Gladiatorenspiel wie der unmenschlichen Behandlung der Sklaven entgegentreten[1], aber wie wirkungslos blieb dieser platonische Versuch! Es ist ein großer Fortschritt, wenn man alle Menschen als Glieder eines großen Leibes betrachtet und aus der gemeinsamen Abstammung und Verwandtschaft die gegenseitige Liebe ableitet; aber wie machtlos waren diese philosophischen Betrachtungen nicht bloß bei der Menge, sondern selbst bei den Philosophen! Nur bei den Essenern war die Sklaverei nicht nur grundsätzlich verworfen, sondern auch tatsächlich aus ihren Gemeinwesen ausgeschlossen. Aber auch sie übten selbst auf die Juden, welche ihre Sklaven übrigens menschlicher behandelten, keinen nennenswerten Einfluß aus.

6. Und siehe! Auch in dieser das ganze soziale Leben des Altertums verpestenden Einrichtung wußte das Christentum seinen heilenden Einfluß geltend zu machen[2]. Es suchte die Unglücklichen selbst geistig und sittlich aufzurichten und zu heben, ihr Los zu mildern, um allmählich die ganze des Christentums, der Menschheit unwürdige Sklavenwirtschaft zu beseitigen. Die Apostel haben einerseits die Sklaven ermahnt, aus Liebe zu Gott, in der Hoffnung auf eine ewige Belohnung ihr hartes Los geduldig zu ertragen, auch dem rauhen Herrn getreu zu sein, und sie haben anderseits die Herren aufgefordert, ihre Sklaven als Brüder in Christus zu betrachten und zu behandeln, da alle durch dasselbe kostbare Blut Jesu Christi erkauft worden seien. Erst als die Gesellschaft vom Geiste des Christentums ganz durchdrungen war, konnte daran gedacht werden, ohne Gefahr einer sozialen Revolution das ganze Institut abzuschaffen und dadurch ebenso für einen großen Teil der Menschen die volle Menschenwürde wiederherzustellen wie das ganze wirtschaftliche Leben auf einer neuen Grundlage aufzubauen.

„Ein jeder", sagt der hl. Paulus, „bleibe in dem Berufe, in welchem er berufen worden ist. Bist du als Sklave berufen worden?

---

[1] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte II² (1897) 445. Epiktet, Fragmente 33 34 42 ff. Ott: Theol. Quartalschr. 1870, 359 ff 368 ff.

[2] Über die Sklaverei bei den Juden vgl. Friedemann, Jüdische Moral und christlicher Staat, 1894, 16 f. André, L'esclavage chez les anciens Hébreux, 1892. König, Die Bibel und die Sklaverei, 1874. Keppler, Die Sklavenfrage im Neuen Testament: Theol. Quartalschr. 1891, 218 ff. Weber, Evangelium und Arbeit 54 ff 88 ff. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder, 1902, 33 ff 266 ff. Jerovsek, Die antik-heidnische Sklaverei und das Christentum, 1903. Cabrière, St Paul et l'esclavage, 1892.

Bekümmere dich nicht deswegen. Und wenn du auch frei werden kannst, so bleibe nur um so lieber dabei. Der Sklave, der im Herrn berufen worden ist, ist Freigelassener des Herrn. Der als Freier berufen worden ist, ist ein Sklave Christi. Ihr seid teuer erkauft; werdet keine Menschenknechte. Jeder bleibe bei Gott, Brüder, in dem Stande, in welchem er berufen worden ist" (1 Kor 7, 20—24). Der Zusatz: „Und wenn du auch frei werden kannst, so mache um so lieber davon Gebrauch" (V. 21) ist schwerlich auf den Versuch, frei zu werden, zu beziehen[1]. „Denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft, Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie, und wir alle sind mit einem Geiste getränkt worden" (12, 13). „Es ist nicht Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Weib; denn ihr alle seid eins in Christo Jesu" (Gal 3, 28. Kol 3, 11). „Ihr Knechte, gehorchet eurem Herrn nach dem Fleische mit Furcht und Zittern in Einfalt eures Herzens als wie Christus . . . mit gutem Willen dienend als dem Herrn und nicht Menschen, im Bewußtsein, daß, was ein jeder Gutes tut, er vom Herrn wieder bekommen wird, er sei Knecht oder Freier."[2] Sie haben das höchste Vorbild in Christus, welcher unschuldig für Sünder gelitten hat. Die christlichen Sklaven werden aufgefordert, ihre Herren aller Ehre für würdig zu achten, damit der Name Gottes und die Lehre nicht gelästert werden. Sie sollen aber auch ihre gläubigen Herren nicht verachten, weil sie Brüder sind, sondern ihnen um so mehr dienen, weil sie gläubig sind[3].

Die Herren der Sklaven werden aber nicht weniger gemahnt. „Und ihr Herren, haltet euch ebenso gegen sie, und lasset ab vom Drohen, im Bewußtsein, daß ihr wie sie einen Herrn habt im Himmel, und daß bei ihm kein Ansehen der Person ist" (Eph 6, 9. Kol 4, 1). Einen tiefen Einblick in das Wirken des christlichen Geistes gegen die sozialen Mißstände gestattet uns der herzliche Brief des hl. Paulus an Philemon. Es ist Paulus, der Gefangene, welcher an den geliebten Philemon und Mitarbeiter schreibt. Nachdem er mit gewinnenden Worten ihn an die Liebe und den Glauben in Christus erinnert hat, legt er entschiedene Fürsprache für sein Kind ein, das er in Fesseln gezeugt hat, für Onesimus. Dieser war ein dem Philemon entlaufener Sklave, welcher in Rom vom Apostel bekehrt worden war. Der Apostel hätte ihn gern bei sich behalten, damit er statt seines Herrn ihm diene in den Fesseln des

---

[1] So mache es dir um so mehr zu nutzen, d. h. suche sie zu deinem Heile zu verwenden. Weber, Evangelium und Arbeit 88. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, 1899, 67 ff.

[2] Eph 6, 5—8. Kol 3, 22 ff. 1 Petr 2, 18.

[3] 1 Tim 6, 1 2. Tit 2, 9 f.

Evangeliums, aber er wollte es ohne die Einwilligung des Herrn nicht tun, damit nicht die Wohltat als eine gezwungene herauskomme. „Ist er doch vielleicht eben darum auf eine kurze Zeit dir genommen worden, damit du ihn auf ewig habest, nicht mehr als Knecht, sondern als etwas viel Besseres, als geliebten Bruder, mir gewiß, wie sollte er es dir nicht noch mehr sein im Fleische sowohl als im Herrn? Wenn ich dir Mitgenosse bin, so nimm ihn an wie mich. Hat er dir aber Schaden getan oder schuldet dir, so schreibe es auf meine Rechnung. Ich, Paulus, schreibe es eigenhändig: ich werde es bezahlen; ich will nicht davon reden, daß du mir dich selbst schuldest. Ja, Bruder, ich möchte von dir etwas haben im Herrn, erquicke mein Herz in Christus. Im Vertrauen auf deine Willigkeit schreibe ich dir; ich weiß, daß du mehr tust, als ich sage." [1]

II. Die Lehre der Kirche über das soziale und sittliche Leben.

7. Damit waren durch die christliche Lehre die Prinzipien gegeben, um das trostlose, häßliche soziale Leben der alten Welt allmählich umzugestalten. Nicht nur kannte diese Mitleiden und Barmherzigkeit gegen Armut und Elend nicht, sondern auch was sie von der Not gedrungen zur Beseitigung des schreiendsten Elendes tat, war durchaus unzureichend. Die wenigen Versuche, welche in Griechenland und Rom für die Armenpflege gemacht worden sind, lassen sich weder nach dem Umfange noch nach den Motiven mit den Werken der christlichen Nächstenliebe vergleichen. Sie bestanden im wesentlichen darin, daß man erwerbsunfähigen Bürgern eine staatliche Unterstützung einräumte und die Armen an den unentgeltlichen Getreidespenden teilnehmen ließ. Die Stoiker haben auch hierin der Menschlichkeit besser gerecht zu werden gesucht, ohne daß man einen christlichen Einfluß anzunehmen berechtigt wäre. Der Erfolg war aber gering. Bezeichnend ist, daß der Philosoph Celsus gerade von diesem sozialen Wirken des Christentums keine Ahnung hatte [2]. Nur sporadisch (Nerva, Hadrian) wurden auch einzelne Erziehungshäuser für verwahrloste Knaben eingerichtet. Die Kollegien (Zünfte) [3] sollten

---

[1] Weber, Der Brief an Philemon, ein Vorbild für die christliche Behandlung der sozialen Frage, 1896.

[2] Orig., C. Cels. 1, 62; 2, 46; 3, 59. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, 1901, 79.

[3] Vgl. Löning (Geschichte des deutschen Kirchenrechts I [1878] 204 ff) über Tertullian (Apol. 37 ff). Sen., De vita beata 24; De ben. 1, 1 ff. Epiktet, Fragmente 80 108. Renan, Die Apostel 267 ff 286 f. Gegen Nietzsche, welcher behauptet, Judentum und Christentum hätten die ganze menschliche Natur gefälscht — durch das Mitleid, an der Menschheit das Verbrechen begangen, die egoistischen

auch für ihre Armen sorgen. An ein Hospitium für Arme, ein Hospital für Kranke dachte im römischen Reiche niemand.

Anders war es in der christlichen Kirche. Die Armen- und Krankenpflege aus religiösen Motiven, um Gottes willen, ist ein Werk des Christentums und wurde in jeder Gemeinde geübt und geordnet. Die Witwen und Waisen[1], die Armen und Kranken wurden als in Christus Erlöste, Christus im Leiden gleichförmig Gewordene gepflegt und unterstützt. „Alles ist Glaube und Liebe, welche durch nichts übertroffen wird. Dagegen sind diejenigen, welche anders über die Gnade Christi denken, dem Willen Gottes entgegen. Sie kümmern sich nicht um die Liebe, die Witwe, die Waise, den Unterdrückten, den Gefangenen oder Befreiten, den Hungernden oder Durstenden." [2] Vor allen wohltätig war von Anfang an die römische Kirche[3]. Besonders wichtig war, daß nicht nur religiöse Motive wirksam waren, sondern durch Verbindung mit dem Kultus auch die Wohltätigkeit als Opferdienst erschien. Schon Hermas verspricht denjenigen, welche über das Vorgeschriebene hinausgehen, einen höheren Lohn. Wer tugendhaft lebt und dazu so fastet, daß er das Ersparte den Armen gibt, dessen Fasten ist ein wohlgefälliges Opfer.

Die Heiden, welche für die Armut nur Verachtung hatten und vom menschlichen Elend vornehm die Augen abwandten, machten den Christen nicht selten den Vorwurf, daß nur der Auswurf der Gesellschaft aus der untersten Hefe, die beschränkten Elemente und das leichtgläubige Weibervolk ihren Lehren anhängen[4]. Tertullian sagt sogar, es sei für einen

---

Grundtriebe der heidnischen Menschheit, die im „Instinkt für Wahrheit, für Dauer, für Häufung von Kräften, für Macht" bestanden, durch eine Mitleidsmoral zu brechen, verweist Stein (An der Wende des Jahrhunderts, 1899, 151 ff) auf die Illusion, als hätten Juden- und Christentum das Mitleid erst erfunden und nicht vielmehr bereits vorgefunden. Man lese nur Nägelsbach, Schmidt, Köstlin, Ziegler u. a.: Menschenliebe, Mitleid, Milde schon bei Homer, nicht erst bei Sokrates. Aber Juden- und Christentum haben das Mitleid in die Massen getragen.

[1] J. Réville, Le role des veuves dans les communautés chrétiennes primitives I (1889) 231 ff. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, 1902.

[2] Doctr. apost. 4. Ignat., Ad Smyrn. 6, 2. Polyc. 4, 3. Past. Herm., Mand. 2, Sim. 2 5. Iust., Ap. 1, 67. Aristid., Apol. 15. Cypr., De op. et eleem. 13 23 25; De aleat. 11.

[3] Harnack, Dogmengesch. I 404 407 410; Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche: Reden und Aufsätze II 25 ff. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I (1901). Grupp, Anfänge der christlichen Kultur, 1904. Langen, Römische Kirche I 362. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden. Sittengeschichtliche Bilder, 1902, 205 ff.

[4] M. Felix, Oct. 8 16.

Reichen schwer, im Hause Gottes zu sein, und wenn einer da sei, so sei es schwerlich ein Eheloser. Aber daraus geht hervor, daß in der christlichen Kirche die Armut und Not eine Zufluchtsstätte fand. Und nicht nur leibliche Unterstützung fanden die Unglücklichen, die Parias der Gesellschaft, nein, sie lernten auch geduldig ihr Los ertragen, ihr Leiden erdulden, denn sie fühlten sich als Erlöste, als Berufene, als Brüder. Wie wohltuend mußte es für die abgestumpften Herzen klingen, wenn sie vernahmen, daß sich die Nächstenliebe, diese eminent christliche Tugend, auch auf sie erstrecke, daß der Gottessohn auch für sie sein Blut vergossen habe! „Was den Vorwurf betrifft, daß wir der Mehrzahl nach arm heißen", sagt Oktavius, „so ist es keine Schande für uns, sondern eine Ehre: denn wie die Seele durch Luxus verweichlicht, so wird sie durch Genügsamkeit stark. Doch wie kann arm sein, der nichts braucht, der nicht nach fremdem Gute schnappt, der in Gott reich ist? . . . Wir ziehen die Verachtung irdischer Schätze ihrem Besitze vor; wir wünschen eher Unschuld, wir bitten eher um Ausdauer, wir wollen lieber gut als verschwenderisch sein." [1] Wären aber nicht viele Christen freiwillig arm geworden, so hätten die Mittel zur Wohltätigkeit gefehlt. Es waren schon früher auch die reichen und vornehmen Stände in der Kirche vertreten [2]. Die Mehrzahl haben freilich stets die ärmeren Klassen gestellt.

8. Um so größer war die Opferwilligkeit der anspruchslosen Christen. Tertullian schildert uns diese christliche Tugend in ergreifender Weise. Ein jeder steure an einem bestimmten Tage des Monats eine mäßige Gabe bei, oder auch dann, wann er wolle. Niemand werde dazu genötigt, sondern jeder gebe freiwillig seinen Beitrag. „Das sind gleichsam die Sparpfennige der Gottseligkeit. Denn es wird nichts davon für Schmausereien oder Trinkgelage oder eine nutzlose Freßwirtschaft ausgegeben, sondern zum Unterhalt und Begräbnis von Armen, von Knaben und Mädchen ohne Vermögen und Eltern, auch für Greise, die nicht mehr aus dem Hause können, ebenso für Schiffbrüchige, und wenn sich etwa welche in den Bergwerken oder auf den Eilanden oder in Gefangenschaft befinden, wofern nur die Genossenschaft Gottes die Ursache davon ist,

[1] Ebd. 36. Tat., Coh. 11. Tert., Apol. 39. Orig., C. Cels. 3, 9.

[2] Plin. iun., Ep. 10, 97. Eus., Hist. eccl. 5, 21. Tert., Ad Scap. 4; Apol. 1 37; Ad nat. 1, 1. Hipp., Philos. 9, 11. Cypr., Ep. 2 80; Vita 14. Rossi, Bullettino di Archeol. crist., 1888/1889, 1. Science cath. 1890 I 505 ff. Rev. d'hist. et de littér. rel. 1899, 239 ff. Kellner, Hellenismus und Christentum 94 ff. Realenzykl. XI³ 663 f. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. II 45 ff. Knopf, Über die soziale Zusammensetzung der heidenchristlichen Gemeinden: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1900, 325 ff.

die werden Versorgungsberechtigte ihres Bekenntnisses. Allein die Ausübung solcher Nächstenliebe hat uns bei gewissen Leuten gerade am meisten einen Tadel aufgedrückt. ‚Siehe nur‘, sagen die Leute, ‚wie sie sich untereinander lieben‘ — sie selber nämlich hassen sich untereinander — und: ‚wie einer für den andern zu sterben bereit ist‘ — sie selber nämlich wären eher bereit, sich gegenseitig zu töten.“ „Alles ist bei uns gemeinsam bis auf die Weiber. In diesem Punkte, welcher der einzige ist, worin die übrigen Menschen Gemeinschaft haben, lösen wir die Gemeinsamkeit.“

Der hl. Cyprian, der nach seiner Bekehrung seine ansehnlichen Güter den Armen verteilt hatte und eine besondere Schrift über den Wert des Almosens verfaßte, schreibt aus seinem Zufluchtsort an die Priester und Diakonen, sie sollen weder die in Gefangenschaft befindlichen glorreichen Bekenner des Herrn noch die Armen und Dürftigen Not leiden lassen. Denn eben für solche Fälle sei die ganze dort gemachte Einnahme unter dem Klerus ausgeteilt worden, damit ihrer mehrere die Mittel hätten, den Bedürfnissen und Drangsalen einzelner abzuhelfen. Er bittet sie, für die Witwen und Kranken und für alle Arme eifrig Sorge zu tragen und bietet dazu seine eigene Habe an, zu welcher er einen weiteren Beitrag hinzufügt[1]. Wenn er auch wiederholt als Grund die Standhaftigkeit und die Gefahr des Abfalls angibt, so ändert dies doch nichts an der Opferwilligkeit und Fürsorge für die Armen. Aus einem Briefe des Bischofs Kornelius an Fabian von Antiochien erfahren wir, daß damals in der römischen Gemeinde 1500 Witwen und andere Hilfsbedürftige unterhalten wurden[2].

In ähnlicher Weise schreiben und handeln aber alle Kirchenväter, sorgen die kirchlichen Verordnungen für die Armen. Eusebius hat uns aus einem Osterbriefe des Patriarchen Dionysius von Alexandrien († 264) eine prächtige Schilderung vom Verhalten der Christen während einer Pest im Gegensatze zu den Heiden, welche die Kranken hilflos liegen ließen, überliefert. „Die meisten unserer Brüder schonten aus übergroßer Nächstenliebe ihre eigene Person nicht und hielten fest aneinander. Furchtlos besuchten sie die Kranken, bedienten sie sorgfältig, pflegten sie um Christi willen und schieden freudigst zugleich mit ihnen aus dem Leben. . . . Auf diese Weise starben die edelsten unserer Brüder, einige Presbyter, Diakonen und hochgefeierte Männer aus dem Volke. . . . Bei den Heiden aber fand das gerade Gegenteil statt. Sie stießen diejenigen, welche krank zu werden begannen, von sich, flohen von den Teuersten weg, warfen die Halbtoten

---

[1] Ep. 5, 1 7; 12, 2; 14, 2. [2] Eus., Hist. eccl. 6, 43.

auf die Straße hin und ließen die Toten unbeerdigt liegen."[1] Daß diese Aufopferungsfähigkeit gegenüber der heidnischen Feigheit nicht vereinzelt war, wissen wir aus den Schriften Cyprians und des Moses von Chorene.

Die hll. Gregor von Nazianz und Nyssa haben Reden über die Liebe zu den Armen gehalten. Die des ersteren ist von besonderem Interesse für die Kenntnis des kirchlichen Armenwesens. „Meine Brüder und Mitarmen", redet er seine Zuhörer an, „denn Bettler sind wir ja alle und der göttlichen Gnade bedürftig." Nachdem er die verschiedenen christlichen Tugenden geschildert hat, fährt er fort: „Wenn man aber dem Paulus und Christus selbst folgen und als das erste und größte der Gebote, als den Inhalt des Gesetzes und der Propheten die Liebe annehmen muß, so finde ich, daß deren edelster Teil die Liebe zu den Armen ist und das Mitgefühl und Mitleid mit unseresgleichen. Denn keine Verehrung ist Gott so wohlgefällig wie Barmherzigkeit."[2] Ergreifend schildert der Nazianzener in seiner Rede an die Täuflinge die Gleichstellung von reich und arm. „Verschmähe es nicht, zugleich mit einem Armen getauft zu werden. Du wirst dich nicht so tief erniedrigen wie Christus, auf den du heute getauft wirst, welcher um deinetwillen selbst Knechtsgestalt annahm." Ähnlich erinnert Chrysostomus an das Opfer der Eucharistie, an welchem Arme und Reiche teilnehmen.

Paulinus von Nola verwendete sein großes Vermögen zu wohltätigen Zwecken. In der Untersuchung der Bußdisziplin findet man, daß namentlich seit Augustin das Almosengeben unter den genugtuenden und verdienstlichen (Mt 25, 35 ff) Werken eine große Rolle spielt. Die Reden des Cäsarius von Arles, welche vielfach dem begeistert verehrten Vorbild zugeschrieben worden sind, zeichnen sich hierin besonders aus. Selbst protestantische Gelehrte können dieser Vergeltungstheorie nicht alles Recht absprechen. Das Almosengeben zur Vergebung der Sünden hat eben doch einen hohen religiösen und ethischen Wert. Es ist wirklich ein Genuß, diese schönen Reden (305 308) zu lesen. Die Rede 298 bezeichnet Arnold als Muster, dem aus dem ganzen kirchlichen Altertum kein

---

[1] Ebd. 7, 22. Cypr., Ad Demetr. 10; Vita 9 f; De mort. 15 ff. Nirschl, Patrologie III (1885) 249 f. Auch heutzutage verhalten sich die Heiden bei öffentlichen Kalamitäten ebenso herzlos. Kath. Missionen 1898, 113 f.

[2] Greg. Naz., Ep. 14, 5; 40, 25 27 31. Chrys., In ep. ad Hebr. hom. 9, 4; 28, 5; Hom. ad illum. 2, 4; In ep. ad Eph. hom. 13, 3. Hier., Ep. 22 38 66 107. Paulin. Nol., Ep. 13, 11 f. Stöckl, Das Christentum 435 ff. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche[2], 1882. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege[2], 1884. Ehrle, Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege, 1881. Harnack, Mission 77 ff 105 ff.

rhetorisches Erzeugnis dieser kirchlichen Volksrede an die Seite gestellt werden könne, mit Ausnahme der Rede des Chrysostomus über die Bildsäulen.

9. Das Gut der Kirche ist zum Unterhalt der Armen bestimmt. „Man möge aufzählen, welche Gefangenen die Tempel losgekauft, welche Nahrung sie den Armen gegeben, welchen Verbannten sie die Notdurft des Lebens gereicht haben", bemerkt der hl. Ambrosius[1]. Sein Leben und seine Schriften sind ein Beweis für die selbstlose Hingabe der Bischöfe an die Werke der Barmherzigkeit. Sein Biograph Paulinus schildert uns die Sorge für Arme und Kranke mit beredten Worten.

Augustinus folgte auch hierin seinem Lehrer. Wie Ambrosius und die andern Väter ging er davon aus, daß die ursprüngliche Ordnung der gemeinsame Besitz sei und als Ideal die Gütergemeinschaft betrachtet werden müsse. Ein „Kommunismus" im sozialdemokratischen Sinn folgt aber daraus nicht, wie schon das Verhalten der Väter und der Kirche ihrer Zeit zum Privateigentum beweist. Vielmehr folgt daraus, daß das Almosengeben als eine Pflicht gilt, aber sie muß mit frommer, bußfertiger Gesinnung geübt werden, sonst nützt es den Geber nichts. Eine Vergleichung der Bischöfe mit den heiligen Kollegien der Pontifizes, der Augurn, der Vestalinnen, der Epulonen u. a., die in Glanz und Gemächlichkeit die Einkünfte der ungeheuern Güter, welche ihnen mit der Zeit zugeflossen waren, genossen, läßt den Kontrast im Kampfe des Ambrosius mit Symmachus in grellem Lichte erscheinen.

Mit Rührung liest man einen Brief des Bischofs Theodoret von Cyrus, in welchem er den Papst Leo beschwört, seine flehentliche Bitte um Schutz nicht zurückzuweisen, sein nach vielen Arbeiten schmählich mißhandeltes weißes Haar nicht zu verachten, „da ich während meines langjährigen Bischofsamtes mir weder Häuser, noch Äcker, noch Geld, ja nicht einmal ein Grab erworben, sondern die freiwillige Armut erwählt und mein väterliches Erbe nach dem Tode meiner Eltern alsbald verteilt habe"[2].

In den Kanones (Pseudo-) Hippolyts ist bestimmt: „Pfleger ist derjenige, dem die Sorge der Armen anvertraut ist. Der Bischof hat die Kranken zu unterhalten und alles, bis auf die irdenen Gefäße, dem Armenpfleger zu liefern." Die Apostolischen Konstitutionen empfehlen dem Bischofe die Sorge für Witwen und Waisen. Was für die Armen gebracht wird, soll er gut verwalten für die Waisen, Witwen, für die

---

[1] Ep. 18, 16; 21; Serm. c. Aux. 33. Aug., Enchir. 70 f; Ep. 185, 8. Reuter, Augustinische Studien 380 ff.

[2] Inter ep. Leonis 53, 6. Vgl. auch die schöne Trauerrede des Gregor von Nazianz über Basilius, bes. Kap. 35 ff 49.

Kranken und die dürftigen Fremden. Für die Verwendung dieser Gaben wird er Gott Rechenschaft geben müssen. Es ist aber gut, dem Bischofe diese Gaben zu bringen, denn er kennt die Hilfsbedürftigen und wird jedem geben nach Bedarf. „Ihr nun, o Bischöfe, sollet für ihre (der Waisen) Pflege Sorge tragen und es ihnen an nichts mangeln lassen; den Waisen sollet ihr die Eltern, den Witwen die Männer ersetzen, den Erwachsenen zur Verehelichung verhelfen, dem Künstler Arbeit, dem Arbeitsunfähigen Unterstützung verschaffen, dem Fremdling gastliche Aufnahme gewähren, dem Hungrigen Brot, dem Durstigen Trank, dem Nackten Kleidung, dem Kranken Besuch, dem Gefangenen Hilfe."[1] Die Synode von Agde (506, Kap. 4) erneuerte die altkirchliche Vorstellung, daß alles Kirchengut den Armen gehöre. Eine Synode von Orleans (511, Kap. 16) verordnete: „Der Bischof soll den Armen oder Kranken, die nicht mehr arbeiten können, Nahrung und Kleidung geben, soviel ihm möglich ist." Den Witwen sollte ein Teil von den Gaben der Kirche zufallen. Zur Linderung der Not der Armen oder zur Loskaufung der Gefangenen sparte man selbst die kostbaren Gefäße der Kirche nicht.

10. Um die Werke der Barmherzigkeit in zweckdienlicher Weise auszuüben und vielen zuwenden zu können, wurden eigene Hospitäler und Armenhäuser errichtet. Ein solches hat schon der hl. Basilius in Cäsarea gegründet (Basileias). Der hl. Gregor von Nazianz hat ihm in der Trauerrede ein schönes Denkmal dafür gesetzt. „Gehe ein klein wenig hinaus vor die Stadt und schaue die neue Stadt, die Vorratskammer der Frömmigkeit, den gemeinsamen Schatz der Besitzenden, wo der Überfluß des Reichtums, ja sogar die notdürftige Habe auf seine Aufforderung hin aufgehäuft wird . . ., wo die Kranken geduldig ertragen, das Unglück glücklich gepriesen und das Mitleid erprobt wird." Wenn man die ergreifende Schilderung desselben Heiligen von dem Elende der Aussätzigen in der Rede über die Armen gelesen hat, so begreift man die begeisterten Worte in der Trauerrede. Was sollen alle Prachtwerke des kalten, egoistischen Altertums gegenüber diesen Palästen für die Armut? Die Synode von Chalzedon kennt bereits die Einrichtung von Armen- und Fremdenhäusern bei den Kirchen. Die Synode von Tours (567) ordnet an, daß jede Stadt für ihre Armen sorge. Gregor d. Gr. trat persönlich und durch Verordnungen für die Armenpflege ein[2].

---

[1] Const. apost. 4, 2, 3; vgl. 3, 3, 4; 2, 4, 25 27. Hippol., Can. 25 32.

[2] Mommsen, Corp. iur. civ. fragm. 28: De episcopis et clericis et orphanotrophiis et brephotrophiis et xenodochiis et asceteriis et monachis et de redimendis captivis etc. Zu Gregor I. s. Pius X., Enzykl. 12. März 1904. Stimmen

Welch gewaltigen Eindruck diese christliche Barmherzigkeit auch auf die heidnische Gesellschaft, bei welcher nach dem Zeugnisse Senekas das Geld alles, die Armut als Schimpf galt, ausgeübt hat, bezeugt uns Julian der Apostat. Drei Dingen, glaubt er, verdanke die götterlose Religion ihr Wachstum: ihrer Liebestätigkeit, ihrer Fürsorge für die Toten und ihrem, wie er unterschiebt, heuchlerischen heiligen Lebenswandel. Deshalb forderte er die Heiden auf, die Armenspeisung und die Errichtung von Hospizen sich angelegen sein zu lassen. Die Mittel dazu bewilligte der Staat, doch sollte auch die Privatwohltätigkeit beigezogen werden[1].

11. Eine besondere Förderung erhielten die Stätten für Arme, Kranke und Fremde durch die Klöster. Denn nicht nur klopfte kein Armer vergebens an der Pforte des Klosters, sondern die Klöster unterhielten und unterhalten auch häufig Krankenhäuser, Fremdenhospize und Erziehungsanstalten. Die Benediktiner, Zisterzienser und Prämonstratenser wetteiferten hierin miteinander. Eine Vergleichung mit den Opfermahlzeiten der Heiden[2] leidet schon an dem Übelstand, daß dieselben nicht die Armenbeteiligung einschlossen. Das „Kerzenopfer an Wallfahrtsorten" bezieht sich auch nicht auf die Bestimmung der Opfer für die Armen; denn soweit die Klöster ihr Gut als „Seelgeräte" empfangen haben, sind sie verpflichtet, für die Ruhe der Seelen zu beten. Die mittelalterliche Wohltätigkeit hat wohl das Seelenheil vor allem im Auge gehabt, aber sie beruht doch nicht „größtenteils auf Selbstsucht", denn sie hat nicht nur für das eigene, sondern auch für das fremde Seelenheil gesorgt. Und dies geschah besonders in den Klöstern und Wohltätigkeitsanstalten.

Außerdem bildeten sich aber zahlreiche Korporationen, welche sich speziell dem Kranken- und Armendienste widmeten, z. B. die Brüder vom Heiligen Geiste, die Antoniusbrüder, die Elisabetherinnen, Beghinen, die Johanniter-

aus Maria-Laach LXVI (1904) 425 ff. Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon I² 1360 ff; Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 40 ff; Kraus, Realenzykl. II 991 ff; Hergenröther, Kirchengesch. I³ 637 ff 820 ff; Arnold, Cäsarius von Arelate 395 ff.

[1] Ep. 49. Schultze, Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums I (1887) 164; II (1892) 4 f.

[2] Lippert, Das Christentum 452. Alberdingk Thijm, Geschichte der Wohltätigkeitsanstalten in Belgien von Karl d. Gr. bis zum 16. Jahrhundert, 1887. Hammerstein, Winfried oder das soziale Wirken der Kirche, 1889. Histor. Jahrb. 1898, 288 ff 772 ff. Realenzykl. II³ 93 ff. Michael, Geschichte des deutschen Volkes I; auch unter dem Spezialtitel: Kulturzustände des deutschen Volkes während des 13. Jahrhunderts³, 1903; Deutsche Charitas im 13. Jahrhundert: Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, 201 ff. Schell, Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis, 1904, 24 ff (gegen Ladenburg).

und Deutschherrenorden, Lazaristen, Alexianer, Trinitarier, Nolasker, Kalande, Humiliaten, Jesuaten. Für die neuere und neueste Zeit genügt es, an den hl. Vinzenz von Paul zu erinnern. Der von ihm gestiftete Orden der Barmherzigen Schwestern wirkt heute noch auf der ganzen Erde ungemein segensreich. Dabei ist die eigene Heiligung nicht zu vergessen, wie schon Chrysostomus von den vornehmen Mädchen berichtet, welche auf alle Bequemlichkeit verzichteten, um sich dem Krankendienste zu widmen. Dagegen hat die Reformation zahlreiche Klöster zerstört und das Gut der Armen den Reichen ausgeliefert. Den Armen wurden ihre Zufluchtsstätten entrissen, der christlichen Nächstenliebe die uneigennützige Betätigung und die liebevolle Hingabe unmöglich gemacht. In England war nach Döllinger[1] die Reformation ein Triumph der Reichen über die Armen, des Geldes über das Recht der Arbeit.

12. Die Kirche war weit entfernt, durch ihre Vorsorge für die Armut den Müßiggang und die Faulheit zu unterstützen. Im Gegenteil, wie das Christentum die bei den Griechen und Römern verachtete[2] und den Sklaven überlassene Arbeit nach dem Vorgang des Alten Testaments adelte und zugleich als Mittel für das sittliche Leben zur Pflicht erhob, so suchte auch die Kirche der Armut durch Anweisung von Arbeit physisch und geistig abzuhelfen. Der Herr selbst wird von den Nazaretanern ein „Zimmermann" genannt (Mk 6, 3). Schon der heilige Apostel Paulus hatte den obersten Satz des praktischen Christentums ausgesprochen: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen" (2 Thess 3, 10), und er selbst hat wie die Rabbiner ein Handwerk gelernt und sogar während seiner Missionstätigkeit als Zeltmacher (Lederarbeiter) gearbeitet, um seinen Unterhalt zu verdienen (1 Thess 2, 9; 4, 11). Er verlangt, daß man vor allem sein eigenes Hauswesen in Ordnung habe und für die Angehörigen sorge. Nur die wirklich Armen sollen Unterstützung genießen (1 Tim 5, 4 8 16). „Dem Handwerker Arbeit, dem Schwachen Barmherzigkeit" galt als Grundsatz. Schon die Apostellehre ermahnt, den zugereisten Glaubensbruder zu unterstützen und ihm Arbeit zu verschaffen. Ebenso warnt sie vor dem Almosengeben an Unwürdige. Spätere lassen diese Warnung weg und trösten sich mit der guten Absicht. Die Apostolischen Konstitutionen schreiben vor:

---

[1] Kirche und Kirchen 20. Janssen-Pastor, Geschichte VIII 312 ff. Hefele: Theol. Quartalschr. 1846, 19 ff. Gasquet, Henry VIII and the English Monasteries, 1888/89. Stagefyr-Herborn, Confut. 139. S. Vincent de Paul et la Réforme cath.: Rev. cath. des Églises 1904, 305 ff.

[2] Weber, Evangelium und Arbeit 3 ff 21 ff 38 ff. Mausbach, Apologetische Tagesfragen I (1903) 47 ff. Weizsäcker, Das apostol. Zeitalter 101 f.

„Wenn aber ein Fresser oder Säufer oder Müßiggänger um Lebensunterhalt kommt, so ist er der Hilfe nicht würdig, selbst auch nicht der Gemeinschaft mit der Kirche."[1] Den Knaben sollen die nötigen Mittel gegeben werden, ein Handwerk zu lernen, damit sie nicht weiter die Liebe der Brüder in Anspruch nehmen müssen. Auch der Klerus beteiligte sich an der Arbeit. Im Morgenland war es etwas Gewöhnliches, daß die Geistlichen durch Ausübung eines Handwerks oder durch Feldarbeit ihren Unterhalt gewannen. In den Klöstern war die Arbeit vorgeschrieben. Insbesondere hat Augustinus durch seine Schrift „Über die Arbeit der Mönche", „vielleicht die bedeutendste Schrift über die Geschichte der Wirtschaftslehre seit Ende des 4. Jahrhunderts", das abendländische Mönchtum zu einer Kulturmacht der folgenden Jahrhunderte herangebildet.

Die Väter warnen oft davor, den Müßiggang und die Landstreicherei durch unrecht angebrachte Wohltätigkeit zu unterstützen. „Das sei das Maß", sagt A m b r o s i u s, „daß die Humanität nicht außer acht gelassen, die wahre Armut nicht beraubt werde."[2] Hieronymus folgert aus 1 Tim 5, daß die jüngeren armen Witwen ihren Lebensunterhalt selbst verdienen sollen, damit die Kirche nicht beschwert werde und die alten Witwen verhalten könne. Auch die Gastfreundschaft der Gemeinden hatte ihre Schranken, zumal für den, welcher die Prüfung in der Lehre nicht bestand. Anderseits warnen aber die Väter vor zu großer Ängstlichkeit, denn falls man in gutem Glauben einem Unwürdigen ein Almosen gebe, habe man doch seinen Lohn dafür. Nach Lk 16, 9; 6, 30. 2 Kor 9, 7 ermahnen sie, nicht zu warten, bis man gepreßt werde, sondern selbst den aufzusuchen, der würdig sei[3].

13. T e r t u l l i a n geht trotz seiner Abneigung gegen das weltliche Leben noch weiter, indem er ganz allgemein die Christen gegen den Vorwurf verteidigt, als ob sie unnütze Glieder der Gesellschaft wären[4]. „Wir

---

[1] Const. apost. 2, 4, 61 63; 4, 2. Ep. ad Iac. 8. Doctr. ap. 12, 3. Didascal. 61 95.

[2] De offic. 2, 16. A u g., Ep. 93; De opere monachorum. H i e r., Ep. 123 ad Ager., 125 ad Rusticum monachum. R e u t e r, Augustinische Studien 359 ff 436 ff 442 f 474. Realenzykl. XI[3] 664.

[3] C l e m. A l e x., Quis dives salvetur 31. M ö h l e r, Patrologie 475.

[4] Apol. 42. I r e n., Adv. haer. 4, 30, 1. A u g. a. a. O. 138. R e u t e r a. a. O. 390 ff. M ö h l e r a. a. O. 727 f. N ö l d e c h e n, Tertullian 103 ff. N e u m a n n, Geschichte des römischen Staates und der allgemeinen Kirche bis Diokletian I (1890) 35 f 119 ff 240. M u t h, Der Kampf des Philosophen Celsus gegen das Christentum, 1899, 159. H e r t l i n g, Das Prinzip des Katholizismus, 1899, 2 ff. K ü n s t l e, Zwei Dokumente zur altchristlichen Militärseelsorge, 1900. B i g e l m a i r, Die Beteiligung der Christen am öffentlichen

wohnen in dieser Welt zusammen, nicht ohne den Gebrauch des Forums, nicht ohne den Fleischmarkt, nicht ohne die Bäder, eure Kaufläden, Werkstätten, Ställe, Jahrmärkte und sonstigen Handelsverkehr. Wir treffen mit euch zusammen auf den Schiffen, tun Kriegsdienst, treiben Ackerbau und Handel; ebenso verbinden wir unsere Kunstfertigkeit mit der der andern und geben die Erzeugnisse unserer Arbeit zu eurem Gebrauche hin." Nur insoweit verbot er den öffentlichen Dienst und das Handwerk, als sie mit dem Götzendienst zusammenhängen. Gerade dieses Beispiel aller Christen, diese Wertschätzung der Arbeit durch die Religion trug nicht wenig dazu bei, auch die Armen mit ihrem harten Lose der Arbeit mehr auszusöhnen. Die Bettelmönche trugen selbst das Los der Armen und gingen in der Arbeit voraus (dritter Orden).

Indem zahlreiche Mönche die Wälder urbar machten, die Handwerke kultivierten, die Kultur verbreiteten, sorgten sie zugleich für die Erziehung der Jugend zur Arbeit, gaben Gelegenheit zur Betreibung der Landwirtschaft, zur Ausübung des Handwerks wie der Kunst. Die gewaltigen Kulturleistungen des Benediktinerordens erklären sich aus seinem Wahlspruch: Ora et labora, bete und arbeite[1]. Die Pfand- und Leihhäuser (montes pietatis), welche im Mittelalter namentlich in Italien gegründet wurden, sollten die ärmeren Leute gegen die Ausbeutung schützen und den Lohn der Arbeit sichern. Indem dadurch zwischen Arbeit und Kapital ein billiger Ausgleich angestrebt und die Arbeit als Aufgabe der Menschen vom religiösen und sittlichen Standpunkte aus empfohlen wurde, konnte der sozialen Not einigermaßen vorgebeugt, die wirklich eintretende bedeutend gemildert werden. Was schon Justin und alle folgenden Apologeten be-

---

Leben in vorkonstantinischer Zeit, 1902. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. II 60 ff. Eucken, Kampf um die Weltanschauung 321 ff.

[1] Hettinger, Aus Welt und Kirche II[2] (1888) 388 ff. Michael, Geschichte des deutschen Volkes I (1897) 7 ff; II (1899) 181 ff. Weber, Evangelium und Arbeit 191 ff 199 ff. Harnack, Das Mönchtum: Reden und Aufsätze I 118 ff. Fastlinger, Die wirtschaftliche Bedeutung der bayrischen Klöster zur Zeit der Agilolfinger, 1903. Sommerlad, Das Wirtschafts-Programm des Mittelalters, 1903. Literar. Rundschau 1903, Nr 11, S. 357 ff. Weiß, Soziale Frage und soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre (Apologie IV[4]), 1904. Ott, Eine apologetische Beleuchtung der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Gegenwart: Theol. Revue 1905, Nr 1 2: Gegen die Übertreibungen von Weiß. Man müsse in der sozialen Entwicklung des Mittelalters nicht alles auf Konto des christlichen Geistes setzen, sondern auch die natürlichen Ursachen und Verhältnisse berücksichtigen. Holzapfel, Der Anfang der montes pietatis (1462—1515), 1903. Feasy, Monasticism: what is it? Forgotten chapter in the history of labour, 1898. P. Sabatier, Vie de S. François[10], 306.

tonten, hat sich in der Geschichte glänzend bestätigt, das Christentum hat auch dem Staate einen unschätzbaren Nutzen gebracht[1]. Auch in der neuen Welt waren es die Orden, welche durch zahlreiche Wohltätigkeitsanstalten, Spitäler usw. Not und Elend milderten und Kultur und Wohlstand förderten.

14. Durch diesen christlichen Geist wurde auch dem ganzen Erwerbsleben, der Volkswirtschaft ein religiöses Gepräge verliehen[2]. Der Reichtum und Genuß galten nicht als Zweck, sondern als Mittel, nicht als das höchste Glück, sondern als Gabe Gottes, um den Himmel damit zu erwerben. Das nackte Utilitätsprinzip der alten Welt, besonders der Römer, hatte in seiner häßlichen Ausartung zur späteren Kaiserzeit allen Wohlstand vernichtet. Das Volk schien nur mehr zu dem Zweck da zu sein, um Steuern ohne Ende zu bezahlen, für den Kaiser und die Beamten das Feld zu bebauen, der Üppigkeit und Genußsucht der Reichen und Vornehmen die Mittel zu verschaffen. Diese schamlose Ausbeutung der Provinzialen in Verbindung mit den öffentlichen Heimsuchungen hatte in der großen Masse der Bevölkerung die Not und Unzufriedenheit aufs höchste gesteigert. Das römische Kaiserreich ist an den Krankheiten, welche es selbst in seinem Schoße erzeugte, zu Grunde gegangen[3].

Es war nun dem Christentum allerdings nicht möglich, plötzlich und überall der herrschenden Not ein Ende zu machen; aber es gelang doch immer mehr, im christlichen Reiche wieder einen gewissen Wohlstand herzustellen. Die Päpste haben sich auch um das Volkswohl in Italien große Verdienste erworben. Es genügt, auf das hinzuweisen, was Gregor I. für Italien und die Kirche getan hat. Als er im Jahre 590 auf die Kathedra erhoben wurde, wütete die Pest und die Kriegsfurie der Langobarden. Durch ihn wurde, wie Gregorovius sagt, die Kirche ein großes Asyl der Gesellschaft, Gregor aber, der römische Bischof, durch den Segen einer Liebe und die Anerkennung der Dankbarkeit auch das Haupt des politischen Rom[4].

---

[1] Iust., Ap. 1, 17. Athenag., Suppl. 1. Ep. ad Diogn. 6. Tert., Ad Scap. 2. Harnack, Mission 189 ff.

[2] H. Pesch, Religion und Volkswohlstand: Stimmen aus Maria-Laach XLVII (1894) 249 ff. Reuter, Augustinische Studien 444 f. Ratzinger, Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen, 1881. Sommerlad: Jahrb. f. Nationalökonomie u. Statistik 1894, 657 ff. Schneider, Göttliche Weltordnung 528 ff 544 ff.

[3] Boissier, Le christianisme est-il responsable de la ruine de l'empire? Revue des deux Mondes 1890 II 63 ff. Mauersberg, Kulturbilder aus der Zeit des untergehenden Rom: Zeitschr. f. Kulturgesch. 1901, 113 ff. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I (1901) 10 ff.

[4] Histor.-polit. Bl. 1890 I 329 ff. Sombart, Eine sozialökonomische Studie über die Kampagna: Schmoller, Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen

In Italien erblühten die Städte durch ihren Handel zu glänzender Macht, die deutschen Reichsstädte, die Hansastädte erfreuten sich zunehmender Wohlhabenheit, Spanien wußte dem Halbmond das schöne Land in langwierigem Kampfe wieder zu entreißen. Frankreich erstarkte zu einem mächtigen Reiche mit fast unerschöpflichen Hilfsquellen. Freilich machte überall sich das auch die menschliche Entwicklung beherrschende Naturgesetz geltend. Dem Jugendalter folgt das Mannesalter, diesem das Greisenalter. Auch die Völker müssen eine periodische Entwicklung durchmachen. Aber sie sind dabei nicht ohne eigene Schuld. Und diese Schuld hängt nicht lose mit dem ganzen religiösen Leben zusammen[1].

15. Die Neuzeit hat wohl infolge der großen Erfindungen dem Industrialismus und Verkehr einen ungeahnten Aufschwung gegeben, aber es ist doch kaum fraglich, ob Glück und Zufriedenheit nicht abgenommen, Pauperismus und Not nicht zugenommen haben. Was der Fortschritt im Komfort des Lebens verbessert hat, das hat er durch Herabdrückung großer Gesellschaftsklassen zur Maschinenarbeit wieder reichlich ausgeglichen. Aufklärung und Naturwissenschaft haben allerdings die Blicke auf das Diesseits gelenkt, aber damit mehr den Egoismus als die humanen Bestrebungen gefördert. Es ist durchaus falsch, wenn man dem Christentum und besonders dem des Mittelalters einseitig nur ein jenseitiges Seligkeitsideal, ein mönchisches Lebensideal zuerkennt. Es hat nicht eines, sondern zwei Lebensideale. Die Eroberung der Welt für das Reich Gottes und die Kirche war nur möglich, wenn der sittliche Geist des Christentums alle, auch die weltlichen Verhältnisse durchdrang und neubelebte. Auch die Ständegliederung wurde von diesem Geist erfaßt und veredelt. Jeder kann und soll in seinem Beruf den Willen Gottes erfüllen, der Staatsmann, der Bürger, der Soldat und auch der Mönch, denn auch die geistige Arbeit ist eine Erfüllung des Wortes des Apostels. Die Bettelorden sind nur auf dem Boden der städtischen Kultur begreiflich. Die ethische Würdigung des Berufes stammt also nicht erst von der Reformation, die Humanität nicht von der Aufklärung[2]. Über den Mißbrauch des Bettelwesens wurde gegen

VIII 3 (1888). Gottlob, Aus der Camera apostolica des 15. Jahrhunderts, 1889, 177 ff 188. Michael, Die Kirche und das koloniale Deutschland des Mittelalters: Zeitschr. f. kath. Theol. 1896, 405 ff. Über das Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas s. Pilatus (Quos ego 281 ff). Maurenbrecher, Thomas von Aquins Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit, 1899. Theol. Lit.-Ztg 1899, 637 ff (Unterschied zu Aristoteles). Katholik 1901 I 62 ff.

[1] Janssen, Geschichte des deutschen Volkes VI 6 ff; VIII 283 ff. Stimmen aus Maria-Laach XLVIII (1895) 1 ff 179 ff 361 ff.

[2] Eck: Theol. Lit.-Ztg 1899, Nr 23, Sp. 639. Paulus (Katholik 1902 I 327 ff) gegen Eger (Die Anschauungen Luthers vom Beruf, 1900).

Ende des Mittelalters viel geklagt, und es mag sein, daß derselbe durch den Glauben an die Verdienstlichkeit des Almosengebens gefördert worden ist. Luther trat für Abschaffung des öffentlichen Bettels ein und bezeichnete es als Pflicht der weltlichen Obrigkeit, für die Armen der Gemeinde zu sorgen. Allmählich ist auch das Armenwesen in diesem Sinne von dem Staat und der Gemeinde geordnet und organisiert worden. Doch hat bereits das Mittelalter seine Armenordnungen.

Gegen Ende des Mittelalters hatte sich durch den Übergang zur Geldwirtschaft die Lage allmählich verändert. Die Städte und Stände sind in den Vordergrund getreten, die Sorge für die Armen wurde mehr geregelt. „So ist die Reformation auch auf dieser Linie vorbereitet." Selbst die einzelnen Anordnungen über Zweckmäßigkeit und Würdigkeit waren vorhanden. Wenn der Zweck nicht immer erreicht wurde, so trifft dies für das Reformationszeitalter gleichfalls zu. „Man kann es leider kurz sagen: es wurde schließlich nichts Erhebliches geschaffen; ja man muß noch mehr sagen: die Katholiken haben Recht, wenn sie behaupten, nicht wir, sondern sie hätten im 16. Jahrhundert einen Aufschwung des charitativen Lebens erfahren, und im Gebiete des Luthertums sei es mit der sozialen Fürsorge bald schlimmer gestellt gewesen, als es vorher war." Die Emanzipation der Gemeinde vom Klerus und Adel förderte das revolutionäre Prinzip, aber die Bewegung wurde im Blute erstickt, die Gleichberechtigung wurde der weltlichen Obrigkeit, den Fürsten und dem Klerus geopfert. Die neue Lehre ohne gute Werke, die Wohltätigkeit ohne Verdienstlichkeit, die Freiheit ohne soziale Genossenschaft, der Staat ohne die Kirche konnten kein neues Leben schaffen. „Geistige Verarmung und Verkrüppelung ist überall die Signatur der Epigonen des Luthertums." Auf reformiertem Boden sah es viel besser aus. Der Pietismus und die Aufklärung haben die Kräfte entbunden. Die Menschenrechte, Freiheit, Humanität und Glückseligkeit wurden verkündet und haben die Güter gebracht, welche „auch das Evangelium enthält und die Reformation wieder erweckt hat, ohne daß sie im stande gewesen wäre, sie durchzusetzen." Aber die Begründung jener Güter, wie sie die Aufklärung gab, sei hinfällig; Naturrecht, Altruismus ... von allen Unwahrheiten die schlimmste und der ärgste Betrug! Vielmehr müssen Religion, Recht, Sitte die Grundlagen bilden [1]. Hat es wirklich so viele Umwege gebraucht, um auf den alten religiösen und sittlichen Standpunkt zurückzukommen, so sind die früheren Mißbräuche um so weniger

[1] Harnack, Reden und Aufsätze II 52 ff. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation II (1898). Dazu Theol. Lit.-Ztg 1898, 644. Realenzykl. III³ 668 f.

ein Beweis gegen das Prinzip als auch die heutige soziale Gesetzgebung die freiwillige religiöse Wohltätigkeit keineswegs entbehrlich macht. Wir erfahren von andern Seiten, daß die lutherische Kirche im 16. und 17. Jahrhundert auch in ihrer Seelsorge von dem Dogma der Rechtfertigung aus dem Glauben beherrscht war; Glaube und Absolution waren das Ziel, auf das neue Leben und seine Ausgestaltung wurde nicht reflektiert. Zur Zeit der Pest ließ der Besuch der Kranken in Genf unter Calvin und anderwärts viel zu wünschen übrig.

Soweit wir es in der Neuzeit mit einem wirklichen Fortschritt zu tun haben, beruht er doch wieder auf der christlichen Grundlage, auf der langen Entwicklung in früheren Jahrhunderten, welche durch die christliche Kultur eingeleitet und gefördert worden ist. Nur die christlichen Völker sind an ihm beteiligt. Weder Asien noch die andern Länder des Islam kennen ihn. Auch Amerika ist vom christlichen Abendlande aus kultiviert worden. Australien und Afrika folgen nur diesen Antrieben. Daß die Kirche auch heutzutage dafür bestrebt ist, zeigen die zahlreichen Bemühungen für die Verbesserung des Loses der arbeitenden Klassen, welche durch die Enzyklika Leos XIII. vom 15. Mai 1891 (Rerum novarum) eine Direktive und einen neuen Anstoß erhalten haben[1].

16. In der Frage der Sklaverei mußte die Kirche die Lehre des hl. Paulus befolgen. Sie konnte das Institut im Prinzip nicht aufheben, ohne die soziale Grundlage der damaligen Gesellschaft und den Unterschied der Stände zu erschüttern und die Sklaven vielfach dem Elend preiszugeben[2], aber sie bereitete die allmähliche Befreiung vor, indem sie den

---

[1] R. Meyer, Der Kapitalismus fin de siècle, 1894. Singer: Theol.-prakt. Quartalschr. 1894, 576 ff. Adeodat, Die Philosophie und Kultur der Neuzeit, 1887. Schneider, Das andere Leben[4], 1896, 22 ff. Weiß, Soziale Frage und soziale Ordnung oder Handbuch der Gesellschaftslehre[4], 1904. Spahn, Leo XIII., 176 ff. Leroy-Beaulieu: Revue des Deux Mondes 1889 I 282 ff.

[2] Chrys., In ep. ad Philem., praef. Aug., In ep. ad Gal. n. 25. Zahn, Geschichte des neutest. Kanons I 637. Döllinger, Hippolytus 180 ff. Zahn, Sklaverei und Christentum in der alten Welt, 1879; Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, 1894. Lechler, Urkundenfunde zur Geschichte des christlichen Altertums, 1885/86. Teichmüller, Der Einfluß des Christentums auf die Sklaverei im griechisch-römischen Altertum, 1894. Schultze, Untergang II 42 ff. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 87 ff. Gehässig ist Brecht, Kirche und Sklaverei, 1890; vgl. dazu Allg. Ztg 1890, Beil. Nr 254. Auch Löning (Geschichte des deutschen Kirchenrechts I 572) urteilt etwas einseitig; vgl. aber S. 322 ff. Allard, Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'église jusqu' à la fin de la domination romaine en occident[3], 1900. Diehl, Justinien et la culture byzantine au VI[e] siècle, 1901.

Unglücklichen ihre Pforten öffnete und sie zuerst geistig und sittlich frei zu machen suchte. Anfangs zurückhaltend, wie besonders Tertullian, versprechen doch die Christen, „daß sie alle Menschen durch das Wort bilden wollen, wenn auch Celsus nicht damit einverstanden ist; hiernach . . . leiten wir die Sklaven an, wie sie einen edleren Sinn in sich erzeugen können und so durch das Wort frei werden" [1]. Und was das Heidentum nicht für möglich gehalten hatte, das gelang dem Christentume. Viele Sklaven wurden in tugendhafte Christen umgewandelt, mit Geduld und Starkmut ausgerüstet, um in den tausend Gefahren ihres Standes würdige Bekenner Christi zu sein. Nicht wenige wurden Heilige, Märtyrer. Und wie viele haben in den Gelassen ihrer Herren und Gebieterinnen ein Martyrium durchgemacht, von dem die Welt nie etwas erfahren hat!

Bei christlichen Herren empfahl die Kirche eine brüderliche, christliche Behandlung der Sklaven, eine religiös-sittliche Erziehung und die Sorge für das materielle und geistige Wohl. Besonders wurde auf die Begünstigung eines eigenen Hausstandes gedrungen. Seit Kallist wurde sogar die Verehelichung mit Freien anerkannt. Die Freilassung wurde als ein Gott wohlgefälliges Werk empfohlen [2]. Denn die Knechtschaft stammte aus der Sünde (Ham), die Erlösung von der Sünde muß die Knechtschaft wieder beseitigen. Nur der Sünder ist ein Sklave, die sittlich Wiedergeborenen sind Freie, Edle. Daher wurde die Freilassung gern mit der Bekehrung der Herren verbunden und zur Verherrlichung der Feste des Herrn verfügt. „Keiner ist so sehr von Schmerzen gefoltert, daß er am herrlichsten Festtag (Ostern) keine Erleichterung fände. Jetzt wird der Gefesselte von den Banden befreit, dem Schuldner wird nachgelassen, der Sklave wird durch den guten und liebevollen Ruf der Kirche freigelassen . . ., auch dem wird Gutes erwiesen, der noch Sklave bleibt." [3] Hermes, Präfekt von Rom unter der Regierung Trajans, bekehrte sich mit seiner Gattin, seinen Kindern und 1250 Sklaven zum Christentume. Am Osterfeste, an welchem sie getauft wurden, schenkte er ihnen zugleich die bürgerliche Freiheit, aber auch die Mittel, um sich derselben anständig freuen zu können. Salvian berichtet, täglich würden Sklaven mit dem römischen

---

[1] Orig., C. Cels. 3, 44. Eus., Praep. ev. 1, 1. Theodor., De prov. Sermo 7. Möhler, Gesammelte Schriften II 83 ff.

[2] Doctr. Ap. 4, 10. Ignat., Ad Polyc. 4; Testamentum Domini Iesu Christi 2, 1. Chrys., Hom. s. Lazar. 7; in ep. I ad Cor. hom. 40, 5; in ep. ad Eph. hom. 22. Aug., De civ. Dei 19, 15; Sermo 159, 4, 5. Gelas., Ep. 14, 14 20. Greg. M., Reg. past. 3, 5; Ep. 4, 9.

[3] Greg. Nyss., Or. 3 in resurr.

Bürgerrechte beschenkt, und was sie als Sklaven im Hause des Herrn erworben hatten, durften sie frei mitnehmen [1].

17. Die Kirche beförderte diese Freilassungen auch dadurch, daß sie dieselben in den Kirchen vornehmen ließ, keinen Standesunterschied kannte und ihre Ämter für alle offen hielt, wenn auch die Rücksicht auf die bestehende Ordnung Vorsicht zur Pflicht machte. Im morgenländischen Reiche hatten besonders die griechischen Klöster für die Aufhebung der Sklaverei gewirkt. Sie erklärten es für unwürdig, Sklaven zu halten. Hierfür hatte schon der hl. Chrysostomus Anweisungen gegeben. Er wünschte, daß der Christ sich selbst bediene, da Christus sich auch nicht bedienen ließ, oder sich auf die nötigste Dienerschaft beschränke, keinesfalls Herden von Sklaven zur Schau stelle. Treffen wir später auch noch öfter bei der Kirche, den Priestern und Klöstern Sklaven, ja wurden nicht selten die Sklaven samt den Gütern an die Kirchen freigegeben, damit sie als deren Hörige Ersatz leisten für die Sünden der Freilassenden und als Kirchengut den Armen angehören, so war doch die Behandlung human und die volle Freilassung erleichtert, wie namentlich aus den Briefen Gregors I. hervorgeht. Im allgemeinen waren die abendländischen Mönche und Bischöfe mehr aristokratisch [2]. Doch saßen in der Zeit Ludwigs des Frommen Freigelassene auf den meisten bischöflichen Stühlen des fränkischen Reiches. Ebbo, Erzbischof von Rheims, der erste Prälat des Reiches, war als Leibeigener geboren [3].

Das Mittelalter war es, welches sich das Verdienst der Aufhebung der eigentlichen Sklaverei erwarb. Vom 12. Jahrhundert an gab es in den europäischen christlichen Staaten keine eigentlichen Sklaven mehr, wenn auch die Scholastiker (Thomas) theoretisch noch so wenig an Beseitigung der Sklaverei denken als an die Abschaffung des Privateigentums. Sie gehört dem Inhalte nach zum Naturrecht, der Form nach zum Völkerrecht [4]. Das kanonische Recht hat die Sklaverei nicht direkt aufgehoben, aber die Menschenrechte anerkannt und verteidigt. Es hat den Leib vor

---

[1] Ad eccl. cath. 3, 7. Möhler a. a. O. II 99 ff 104. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon X 212 ff. Katholik 1889 II 113 ff.

[2] Arnold, Cäsarius von Arelate 13 238. Die Synoden von Epaon (517), Orleans (511), Agde (506). Schmidt, Ein sozialer Papst vor 1300 Jahren. Zum Zentenarium Gregors d. Gr.: Katholik 1904 I 123 ff.

[3] Vgl. Kober: Theol. Quartalschr. 1858, 443 ff. Hergenröther, Kirchengeschichte II 577 ff 788 ff. Stimmen aus Maria-Laach XLV (1893) 8 ff. Michael, Geschichte des deutschen Volkes I (1897) 37 ff.

[4] Suarez, De sacr. disp. 25, Sectio 4, 7 11; Sectio 5 6 (Opp. Paris. 1860 XX 438 ff). Rocholl, Philosophie der Geschichte II 347 f 567. Katholik 1901 I 431 ff. Friedberg: Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 1898, 15.

Gewalttätigkeit geschützt und die religiöse Gleichstellung bewirkt. Mehr konnte die Kirche nicht tun, wenn sie nicht eine soziale Revolution herbeiführen wollte. Die Berührung mit Afrika und dem Orient brachte es allerdings mit sich, daß in Italien und Frankreich auch später die Sklaven wieder auftauchen[1].

Das Altertum hätte eine solche Umwandlung der ganzen Anschauung wie aller sozialen Verhältnisse nie erreicht. Ja es hat an dieselbe nie gedacht. Vielmehr wurde im Laufe der Zeit die tatsächlich bestehende und allgemein verbreitete Sklaverei immer grausamer. Allen Ernstes hatten Philosophen und Staatsmänner den Versuch gemacht, die ganze Weltanschauung und soziale Verfassung auf den durch die Natur geschaffenen Unterschied zwischen herrschenden und dienenden Menschen zu begründen. Nur vereinzelte Stimmen ließen eine andere Meinung hören[2]. Erst die christlichen Kaiser, ihnen voran Konstantin und Justinian, haben die Kirche in ihrem Bestreben, das Los der Sklaven zu verbessern, unterstützt; jener, indem er die absichtliche Tötung eines Sklaven als Mord bezeichnete und den Juden das Halten christlicher Sklaven untersagte, dieser, indem er die gesetzlichen Beschränkungen der Freilassung beseitigte, das Konnubium erleichterte[3] und den Freigelassenen die vollen bürgerlichen Rechte einräumte. Auch die grausamen Strafen, wie die Kreuzesstrafe und das Brandmarken auf der Stirne, wurden verboten. Die Sabbatruhe sollte auch den Sklaven zu gute kommen[4].

18. Der Islam hat der Sklaverei einen neuen Aufschwung gegeben. Zahlreiche Christen kamen als Kriegsgefangene in mohammedanische Sklaverei oder wurden von jüdischen und christlichen Sklavenhändlern an Heiden und Mohammedaner verkauft. Selbst aus den slavischen Ländern wurden durch Vermittlung der Juden zahlreiche Sklaven nach Spanien verkauft. Auch diesem Unfug trat die Kirche mit aller Macht entgegen. Sie suchte die weltliche Macht zur Befreiung der Christen zu bewegen[5] und wirkte durch eigene Orden für die Loskaufung christlicher Sklaven. Die Für-

---

[1] Kröß, Die Kirche und die Sklaverei in Europa in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters: Zeitschr. f. kath. Theol. 1895, 273 ff. Schnitzer: Röm. Quartalschr. 1900, 136 ff. Civiltà catt. 1903, n. 1270 1272.

[2] Döllinger, Hippolytus 181 f.

[3] Ebd. 158 ff. Langen, Römische Kirche I 255 ff. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II (1891) 183 ff.

[4] Const. ap. 8, 33. Hefele, Konziliengesch. III 349 355.

[5] Pastor, Geschichte der Päpste I 497 ff; II 33 ff 217 ff. Kayser: Histor. Jahrb. 1885, 208 ff; 1887, 609 ff. Arnold, Cäsarius von Arelate 249 271 f. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I 330.

sorge und der Loskauf der Kriegsgefangenen gehörte zu den Amtspflichten der Bischöfe. Viele haben dafür das Vermögen der Kirche und ihr eigenes geopfert.

Leider hat mit dem Beginne der Neuzeit die häßliche Einrichtung noch einmal unter christlichen Völkern Fuß zu fassen vermocht und selbst eine prinzipielle Verteidigung nach dem Völkerrecht erfahren. Die Negersklaverei erhielt seit der Entdeckung Amerikas eine schreckliche Ausdehnung. Es ist nicht erweisbar, daß der edle Las Casas den Rat gegeben, die körperlich schwachen Indianer vor der schweren Arbeit zu schützen und die kräftiger gebauten Neger zu verwenden, denn die „schwarze Ware" war längst vor seiner Zeit eingeführt worden, aber er suchte ihr Los zu mildern. Drei Jahrhunderte hindurch hat der Menschenhandel die Küstengegend Westafrikas verheert[1]. Wie früher Eugen IV., Pius II., Sixtus IV., Innozenz VIII., Leo X. der Sklaverei Einhalt zu tun suchten, so nahm jetzt Paul III. (1537) die Menschenrechte der Indianer und aller heidnischen Völker in Schutz, wenn auch eine ausdrückliche und unbedingte Verwerfung der Sklaverei unter den damaligen Verhältnissen nicht möglich war. Urban VIII. (1639), Benedikt XIV. (1741), Pius VII., Gregor XVI. (1839) wirkten in demselben Sinne. Leo XIII. begrüßte in seiner Enzyklika vom 5. Mai 1888 die Aufhebung der Sklaverei in Brasilien als das schönste Geschenk zu seinem Priesterjubiläum[2].

Die Missionäre (Claver) haben sich väterlich um die Unglücklichen angenommen. Die Provinzialkonzilien haben auf eine milde Behandlung hingewirkt und namentlich das eheliche Zusammenleben gesichert, so daß das Los der Sklaven im katholischen Süden vielfach besser wurde als das der Neger in Afrika, zumal hier die arabischen Sklavenhändler bis auf die neueste Zeit in grausamster Weise den Bedarf an Sklaven für die mohammedanischen Länder erwarben. In den englischen Kolonien des Nordens war die Lage der Sklaven eine ungleich härtere. Die Engländer waren die ärgsten Sklavenhändler. Die Deutschen (Germantown) haben 1688 zuerst in Pennsylvanien gegen die Sklaverei protestiert. Später erwarb sich England in der Sklavenfrage entschiedene Verdienste, da es die Abschaffung der Sklaverei zum Gesetze erhob. Im Malayischen Archipel ließ man Sklaverei, Menschenraub und Menschenhandel fortbestehen. Der öffentliche Verkauf von Sklaven wurde in Niederländisch-Indien erst 1854 verboten.

---

[1] Margraf, Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerikas, 1865. Memoiren über die Abschaffung der Sklaverei und des Sklavenhandels auf portugiesischem Gebiete 1889 (Allg. Ztg 1889, Beil. Nr 338). Realenzykl. XI³ 290 561 ff.

[2] Schneider, Die fundamentale Glaubenslehre verteidigt von Leo XIII. 382 ff.

Der Heilige Vater Leo XIII. ermahnte bei derselben Gelegenheit die europäischen Völker, auch darauf hinzuwirken, daß anderwärts, wie in Ägypten, Asien, die Sklaverei beseitigt werde. Und in der Tat lauten die Berichte über den Sklavenhandel, welchen die Araber in Afrika betreiben, geradezu haarsträubend[1]. Nie ist es aber dem Islam eingefallen, eine Hand dagegen zu rühren. Auch heute gelten noch die Worte, mit welchen Möhler seine Abhandlung über die Sklaverei schließt: „Ich bitte jeden christlichen und nichtchristlichen Leser, eine Vergleichung zwischen dem Christentum und dem Islam anzustellen, der, zu derselben Zeit entstehend und sich ausbreitend, in welcher vom christlichen Abendlande die Sklaverei ausgestoßen wurde, bis auf den heutigen Tag noch keinen Versuch nach dieser Richtung gemacht hat! Nur der Glaube, daß Gott in Christo aus Liebe und Barmherzigkeit, aus freier Gnade Mensch geworden, bringt lebensvolle, göttliche Wärme in die erstarrte, kalte Menschenbrust und löset den Winter, der ihre edelsten Kräfte gefangen hält und allgemach tötet."

19. Die Lage der Frauen war im Altertume, etwa mit Ausnahme von Ägypten, Rom und Deutschland, oft nicht viel besser als die der Sklavinnen, und auch hierin gleichen die außerchristlichen Völker den vorchristlichen heidnischen Völkern. Ehebruch und Unzucht aller Art verpesteten das private und soziale Leben. Der Apostel hat in den Briefen an die Korinther und Römer scharfe Worte darüber ausgesprochen. Der Kirche aber galt das, was die Heilige Schrift über die Gleichstellung der Frau und die Heiligung des ehelichen und Familienlebens lehrt, als Maxime: Ein Gesetz gilt für Männer und Frauen[2]. Die Rechte und Pflichten der mit sakramentaler Weihe umgebenen Ehe waren gegenseitig und der Zweck der Ehe die gemeinsame Heiligung und die bei den Römern und Griechen sehr vernachlässigte Erziehung der Kinder für den Himmel. Die Ehe durfte nicht gelöst werden. Die Treue und Keuschheit aber wurden hochgehalten. Selbst die zweite Ehe galt als eine Art von Unenthaltsamkeit. Die häßliche Sitte, die Leibesfrucht abzutreiben oder die Kinder auszusetzen[3], wurde strengstens verurteilt. Schon die älteste christliche Schrift

[1] Kath. Missionen 1888, Nr 10 11.

[2] Hier., Ep. 77. Ambr., De patr. 1, 4. Innoc. I., Ad Exsup. 3, 4. Sehling, Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht, 1887, 34. Stimmen aus Maria-Laach LVIII (1900) 361 ff. Stöckl, Apologetik II 230 ff. Weiß, Apologie V³ 346 ff. Renan, Apostel 132 ff.

[3] Seneca, De ira 1, 15. Tert., Apol. 9. M. Felix, Oct. 30. Aug., De nupt. 1, 15. Döllinger, Heidentum 691 ff 716 ff. Mach, Notwendigkeit der Offenbarung 158 ff. Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I 326 ff. Weiß a. a. O. I³ 324 ff.

enthält das Verbot, Kinder durch Herbeiführung des Abortus oder nach der Geburt zu töten[1]. Zum erstenmal hat Konstantin die auf Grund der väterlichen Gewalt vollzogene Tötung eines Kindes für Parrizidium erklärt. Um diesem Übel zu steuern, gewährte die Kirche bedürftigen Eltern eine Unterstützung. Auch in den germanischen Ländern schritt die Kirche durch strenge Strafen gegen die Unsitte ein[2].

Den Frauen wurden wie den Männern auch sonst ihre Pflichten als christlichen Hausfrauen eingeschärft (1 Kor 7, 1 ff. Eph 5, 21 ff. Kol 3, 18. 1 Petr 3, 1)[3]. In beschämenden Worten hält z. B. der hl. Chrysostomus den Frauen ihr unwürdiges, grausames Benehmen gegen ihre Sklavinnen, ihre Prunksucht mit Kleidern, Geschmeide und Sklaven und andere Fehler vor[4]. Wie hoch aber im allgemeinen die christlichen Frauen durch ihre Züchtigkeit und Keuschheit selbst in den Augen der Heiden, deren größtes Übel damals die Unlauterkeit war (Seneka), standen, hat derselbe Heilige berichtet[5]. In das heidnische Frauengemach dagegen haben die Sabina von Böttiger und die Fabiola von Wiseman eine weniger erfreuliche Einsicht gestattet. Auch den Jungfrauen und Witwen wurde ein wirksamer Schutz gewährt. Das Kloster war in der Tat auch eine Lösung der Frauenfrage.

Die Wirkungen dieser Heiligung des Familienlebens für die sozialen und volkswirtschaftlichen Verhältnisse können nicht hoch genug angeschlagen werden. Sie veredelte das öffentliche wie das Privatleben. Es mußte ein milderer, edlerer Geist die Unterhaltung, den Unterricht beherrschen. Die Briefe des hl. Hieronymus an vornehme Römerinnen legen ein Zeugnis hierfür ab. Diese Hebung des ehelichen Lebens heilte

[1] Doctr. Ap. 2. Barn. 19, 5. Ep. ad Diogn. 5, 6. Iustin., Ap. 1, 27. Apocal. Petri 26. Athenag., Leg. 35. Basil., Ad Amphil. 8. Schultze, Untergang II 84 ff. Ähnliche Verbote bei Philo, Josephus und Pseudo-Phokylides s. Eus., Praep. ev. 8, 7. Ios., C. Ap. 2, 24, 202. Wendland, Die Therapeuten, 1896, 709 f.

[2] Theol. Quartalschr. 1858, 453 ff. Sepp, Leben Jesu IV[4] 314 ff. Bousset, Die Religion des Judentums, 1903, 401. Zum Kindesmord bei den Naturvölkern s. Globus 1898, Nr 13.

[3] Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 33 ff 184 f 197 f 242 f.

[4] In Ep. ad Ephes. hom. 15, 3; 20, 7 f; In ep. ad Hebr. hom. 28, 5.

[5] Vgl. Apologie II[3] 377 ff. Probst, Sakramente 437 f. Bardenhewer, Geschichte II 62 ff (Klemens Alex.). Greg. Naz., Or. 40, 18. Aug., De civ. Dei 19, 14. Const. ap. 1, 8. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, 1902. Theol. Revue 1904, 41 ff. Achelis, Virgines subintroductae, 1903. Gegen Crohns, Die Summa theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer, 1903, s. Histor. Jahrb. 1905, 117 ff.

auch die übeln Folgen, welche die laxe Moral der späteren Zeit in Griechenland und Rom zeigte. Die Ausschweifungen, die Ehelosigkeit und Sklavenwirtschaft haben nicht wenig zur Entvölkerung und Verwilderung der früher blühenden Länder beigetragen. Die „neue Religion" hatte die Aufgabe, ein besseres Geschlecht heranzuziehen und den Unglücklichen beizustehen, und sie hat diese Aufgabe glücklich erfüllt. Auch hierbei kann eine Vergleichung der Länder, auf welchen der Mehltau des Islam liegt, die Segnungen des Christentums augenscheinlich bezeugen, obwohl nicht zu verkennen ist, daß die griechische Kirche demselben vorgearbeitet hat, weil sie die sittliche Durchdringung der Massen vernachlässigte. Ein guter Teil der Schuld liegt aber in der engen Verbindung mit dem Kaisertum. Der Cäsaropapismus hat im Orient den Fortschritt unterdrückt, das freie Papsttum hat im Abendland die Kultur gerettet.

20. Es würde uns zu weit führen, wenn wir auf Einzelheiten eingehen wollten. Wir wollen nur zwei Urteile über diese tiefgehenden Wirkungen des Christentums anführen, weil sie seit Schopenhauer bis Chamberlain so vielfach mißkannt werden. Harnack bemerkt: „In den Beziehungen der Männer zu ihren Frauen, der Frauen zu den Männern, der Eltern zu den Kindern, der Herren zu den Knechten, ferner im Verhältnis zur Obrigkeit, zur umgebenden heidnischen Welt und wiederum zu den Witwen und Waisen soll sich der Gottesdienst bewähren. Wo haben wir sonst ein Beispiel in der Geschichte, daß eine Religion einsetzt mit solcher Kräftigkeit des überweltlichen Lebens und zugleich die sittlichen Grundlagen des irdischen Gemeinschaftslebens so befestigt hat wie diese Verkündigung? Wen die Glaubenspredigt der neutestamentlichen Schriftsteller nicht innerlich ergreift, der muß doch im Tiefsten bewegt werden von der Lauterkeit, dem Reichtum, der Kraft und Zartheit der sittlichen Erkenntnis, welche ihren Ermahnungen einen unvergleichlichen Wert verleihen."

Der Kulturhistoriker Hellwald schreibt trotz seines Christenhasses: „Unparteiische räumen indes ein, daß trotzdem (nämlich trotz seiner späteren Entartung in wärmeren Himmelsstrichen) das Christentum selbst noch unter den Alten Anschauungen gezeitigt hat, die nach modernen Begriffen höher genannt zu werden pflegen, wie z. B. in Bezug auf Geburtsabtreibung, Kindermord, Aussetzen der Kinder, Selbstmord; es trug endlich bei zur Unterdrückung der Gladiatorenspiele, erweckte Widerwillen gegen Todesstrafe und einen ausgedehnten Sinn für die Wohltätigkeit, dem klassischen Altertum durchaus fremd. Überhaupt ist die ‚Humanität' eine fast ausschließliche Errungenschaft der christlichen Epochen." Das Christentum brachte den nördlichen Barbaren die Kultur. Selbst die sogenannten finstersten Jahrhunderte zeigen viele Züge großen und echten Seelenadels, welche die heidnische

Zivilisation weit übertreffen. Für die deutsche Landwirtschaft brach eine günstigere Zeit erst mit dem Christentum an (Klöster)[1].

21. Auch die Gesetzgebung blieb von diesem Hauch der Milde nicht unberührt. Nicht bloß hat die Kirche von den italienischen Rechtsschulen aus (Bologna) die Kenntnis des römischen Rechts nach allen Ländern Europas verbreitet und das Studium Jahrhunderte hindurch gefördert, sondern sie hat ebenso auf den Geist der Gesetzgebung und Rechtspflege eingewirkt[2]. Diese wurde humaner sowohl hinsichtlich dessen, was die Ausübung der Justiz, als was die Behandlung der Gefangenen und Angeklagten betrifft. Niemand wird an die frühere Zeit den Maßstab der fortgeschrittenen Zivilisation anlegen wollen, aber dies wird nicht zu leugnen sein, daß die christliche Strafrechtspflege einen Fortschritt bezeichnet.

Der erste christliche Kaiser, Konstantin, hat hierin bereits Bahn gebrochen. „Die humanen Bestimmungen über die Sklaverei, die Beseitigung der Brandmarkung auf der Stirne und andere Milderungen der Strafjustiz, die Aufhebung des harten Gesetzes über Kinderlose, das Verbot der blutigen Schauspiele, die Einführung des Sonntags, die staatliche Fürsorge für Arme und Verlassene", für Kinder und Schwache atmen den neuen Geist des Christentums. Wenn die Gesetzgebung der christlichen Kaiser in vielen Punkten härter und grausamer war als die der Kaiser des 1. und 2. Jahrhunderts, ohne daß man bei diesen eine Einwirkung des Christentums annehmen kann, so ist doch nicht zu vergessen, daß diese schärfere Justiz bei Vergehen wie Entführung, Menschenraub, Kindermord ihre letzten Beweggründe allein in der ernsteren Beurteilung dieser Delikte durch die christliche Ethik hatte. Eine volle Wiedergeburt aus dem Geiste des Christentums war aber im römischen Rechte unmöglich, weil sie einer Neuschaffung gleichgekommen wäre. Deshalb konnte im späteren Mittelalter die Einführung des römischen Rechts in Deutschland nicht heilsam wirken.

Von besonderer Bedeutung war es aber, daß der Staat es den Bischöfen ermöglichte, auch auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens und der staatlichen Verwaltung die christlichen Pflichten der Barmherzigkeit und Menschenliebe auszuüben. Hatten die Bischöfe nach der Weisung des Apostels (1 Kor 6, 1 ff) schon zur Zeit des heidnischen Staates

---

[1] Harnack, Wesen des Christentums, 1902, 105 f. Hellwald, Kulturgeschichte, 1875, 435 ff. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 212 ff.

[2] Schultze, Untergang II 25 ff. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 26 ff 276 ff.

das Schiedsrichteramt auszuüben, so überließ ihnen der christliche Staat einen Teil der Gerichtsbarkeit [1].

22. Die Gefangenen werden nicht nur durch die Gesetzgebung besser geschützt, sondern die Bischöfe werden auch beauftragt, die Gefängnisse zu besuchen, um die Behandlung der Gefangenen zu überwachen und etwaigen ungerechten Einkerkerungen zu begegnen [2]. „Weit wichtiger (als die Ausführung der Gesetze gegen das Heidentum) waren die Gesetze, durch welche den Bischöfen die öffentliche Sorge für alle Unglücklichen und Hilflosen anvertraut wurde, und zu der kirchlichen Armenpflege, welche einen der schönsten Ruhmestitel, aber auch eines der wichtigsten Machtelemente der alten Kirche bildete, kam noch die staatlich anerkannte Berechtigung der Kirche, den verachteten und verfolgten Klassen der bürgerlichen Gesellschaft Schutz und Schirm zu gewähren. Sklaven und Findlinge, Gefangene und Dirnen in öffentlichen Häusern wurden die Schützlinge des Bischofs, von dem sie Hilfe und Rettung aus Not und Schande erwarten durften." [3] „Der Bischof wurde vom Staat anerkannt als Patron der Armen und Elenden und bei dem Mangel einer staatlich organisierten Armenpflege, bei der Härte und Grausamkeit der Gesetzgebung, insbesondere des Strafrechts, bei dem Massenelend der damaligen Zeit, bei den unaufhörlichen Kriegen und den seit dem 5. Jahrhundert immer häufiger und schrecklicher werdenden Barbareneinfällen konnten die Kirche und die Bischöfe von den schönen Vorrechten, die ihnen vom Staate verliehen wurden, in segensreichster Weise Gebrauch machen."

Das Asylrecht der Kirche und die Interzession der Kleriker boten den Verfolgten die Möglichkeit, durch den Schutz der Kirche vor un-

---

[1] Ambr., De obitu Theodos. 41 ff. Aug., De op. mon. 29, 37; Ep. 152 153; Sermo 392. Kraus, Realenzykl. II 652. Schultze, Untergang I 35; II 23 f 51 355 ff. Harnack, Reden und Aufsätze II 45.

[2] Krauß, Im Kerker vor und nach Christus. Schatten und Licht aus dem profanen und kirchlichen Kultur- und Rechtsleben vergangener Zeiten, 1895. Stimmen aus Maria-Laach XLIX (1895) 91 ff. Hinschius (Geschichte und Quellen des kanonischen Rechts) und John (Strafprozeß) bei Holtzendorff (Enzyklopädie der Rechtswissenschaft, 1882, 182 ff 941 ff) und Hinschius (Kirchenrecht IV [1888] 691 ff). Im späteren Mittelalter und zur Zeit der Hexenprozesse waren freilich die Gefängnisse oft grauenhaft (Janssen, Geschichte VIII 575 f), doch waren im allgemeinen die Gefängnisse der Inquisition verhältnismäßig besser als andere.

[3] Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I 315. Eine Milderung im Gesetz bestreitet Löning. Leonhard (Roms Vergangenheit und Deutschlands Recht, 1889) gibt einen Einfluß zu. Widder, Kirchliches und weltliches Asylrecht und die Auslieferung flüchtiger Verbrecher: Archiv f. kath. Kirchenrecht 1898, 24 ff.

verdienter Strafe gesichert zu werden oder die verdiente Strafe durch ein gottgefälliges Leben abzubüßen. Wenn jedermann vor der Härte und Grausamkeit der Gebietenden zitterte, so wagte es der Bischof, Recht und Unschuld auch gegen die höchste Gewalt zu verteidigen. Schon Cyprian sagt: „Der Bischof, welcher das Evangelium als Gebote Christi festhält, kann getötet, aber nicht besiegt werden. Uns liegt nichts daran, von wem oder wann wir den Tod erleiden und den Preis des Blutes vom Herrn empfangen." „Wer", fragt Ambrosius den Kaiser Theodosius, „wird es wagen, dir die Wahrheit zu sagen, wenn es ein Bischof nicht wagte?"

Das Verhalten des Ambrosius gegenüber dem Kaiser Theodosius lehrt uns die Kraft der kirchlichen Interzession kennen. Der Kaiser soll dem Patriarchen Nektarius von Konstantinopel auf die Frage, warum er nicht im Chor bleibe, geantwortet haben: „Ich habe erst spät den Unterschied zwischen einem Bischof und einem Kaiser kennen gelernt. So lange brauchte es Zeit, bis ich einen Mann fand, der es wagte, mir die Wahrheit zu sagen. Ich kenne keinen andern als Ambrosius, der den Namen Bischof verdient." [1] Basilius und Chrysostomus sind andere Beispiele. „Es galt die Durchführung eines hierarchischen Baues. Er war für Europa erziehlich notwendig, bändigte die wilden Massen, war zu Zeiten der einzige Schutz der Verfolgten gegen ihre gekrönten Bändiger. Er rettete die Kultur der alten Welt." [2]

Die Kirche bekämpfte in gleicher Weise das grausame Standrecht, das aller christlichen Liebe Hohn sprechende Kriegsrecht, das Fehde- und Faustrecht und sicherte durch die Institution des Gottesfriedens den wehrlosen Personen Ruhe, den fehdeberechtigten Männern wenigstens für bestimmte Zeiten und Tage eine Pause. Im Streite der Parteien und Fürsten war es die kirchliche Autorität, welche allein noch das göttliche Gebot aufrecht erhielt, das Recht schützte. Nicht selten war der Papst in die Notwendigkeit versetzt, die Rechte der Frauen und Schwachen, der Ehe und der Keuschheit zu schützen, sein ganzes Gewicht gegen die Un-

---

[1] Ambr., Ep. 40, 4; De obitu Theod. 341; Vita 114. Theodor., Hist. eccl. 5, 18. Löning a. a. O. I 107. Der theatralische Bericht Theodorets über das Verhalten des Theodosius beim Eintritt in die Kirche zu Mailand und über die Buße des Kaisers wird übrigens sehr mißtrauisch betrachtet, auch von den Bollandisten (Analecta Bolland. 1904, 417 ff). Dagegen wird die Tatsache der Buße auch im Leben des Ambrosius (24) berichtet und von Ambrosius und Augustinus gerühmt; besonders in einem (geheimen) Brief des Ambrosius wird die Buße ernst dargestellt. Schneemann, Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, 1867, 47 ff.

[2] Rocholl, Philosophie der Geschichte II 348. Friedberg: Deutsche Zeitschr. f. Kirchenrecht 1898, 15 ff.

gerechtigkeit und Habsucht in die Wagschale zu legen, das Schiedsrichteramt in den wichtigsten Fragen zu übernehmen. Hatten die Bischöfe das vom Apostel empfohlene Schiedsrichteramt übernommen und die schwer daniederliegende römische Rechtspflege vielfach ersetzt, so haben sie auch später auf die bürgerlichen und politischen Streitigkeiten einen heilsamen Einfluß ausgeübt. „Darüber wird eine Meinungsverschiedenheit kaum möglich sein, daß die bischöfliche Verfassung im 8. Jahrhundert die einzige mögliche Verfassung war. Die gemeinchristliche Überzeugung forderte sie als unerläßliche Bedingung für die Existenz der Kirche."

Die ganze Rechtspflege ging von milderen Grundsätzen und höheren Motiven aus. „Die Gesetzbücher werden in demselben Maße menschlicher, in welchem die Kirche bei ihrer Abfassung tätig war, und diejenigen Zeitabschnitte, in welchen sie einen überwiegenden politischen Einfluß übte, sind immer auch ausgezeichnet durch die Milde der Gesetzgebung."[1] Dasselbe gilt vom Prozeßverfahren. Die Eidesleistung beider Parteien wurde verboten, der Meineid mit schweren kirchlichen Strafen bedroht. Die Ordalien wurden zwar beibehalten, aber möglichst von heidnischen Elementen gereinigt und allmählich beseitigt (1215). Der Zweikampf, der als Gottesgericht in schweren Rechtshändeln galt, wurde zwar geduldet, aber einzuschränken gesucht. Das eigentliche Duell wegen Ehrenhändeln wurde verboten.

Der Hexenprozeß kann nicht dagegen angeführt werden. „Allerdings war dieser scheußliche Prozeß nur bei Anwendung der Folter möglich; um so mehr sollte man sich hüten, mit Soldan die christliche Kirche dafür verantwortlich zu machen[2]. Mehr als tausend Jahre hatte dieselbe existiert, ohne etwas davon zu wissen, und der Glaube an die Realität teuflischer Anfechtungen hatte heilsam gewirkt, bis die gelehrte Jurisprudenz ein bürgerliches Kriminalverbrechen daraus machte. Dazu wurde sie aber verleitet durch die Begeisterung für das neu aufkommende römische Recht. Diesem gehört die Tortur, die Inquisitionsmaxime, die Abschreckungstheorie an, womit alle Elemente zur systematischen Ausbildung jenes famosen Gerichtsverfahrens gegeben waren. Ja es enthielt in der lex de veneficis

---

[1] Theol. Quartalschr. 1858, 483 ff. Vgl. Katholik 1888 I 337 ff: Die kirchenrechtlichen Anschauungen des hl. Ambrosius und seiner Zeit. Hauck, Kirchengeschichte I² 530.

[2] Kreyher, Die mystischen Erscheinungen des Seelenlebens und die biblischen Wunder I (1880) 127 ff 132. Schneider, Geisterglaube 68 ff. Lehmann, Aberglaube und Zauberei 86 f. Sybels Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft 1898, 385 ff. Hansen, Zauberwesen, Inquisition und Hexenprozeß, 1900. Janssen, Geschichte VIII 467 ff 494 ff.

et sicariis die erste positive Verordnung zur Bestrafung der Zauberer. Die Wiederbelebung des römischen Rechts ist aber nur eine Seite der Renaissance, d. h. der Auferstehung des Heidentums, und man kann daher dieser Behauptung ebensogut die andere entgegenstellen, daß der Hexenprozeß die erste politische Institution ist, mit der die moderne Aufklärung sich inaugurierte."

Der Humanismus war nicht bloß ein „Wiederaufleben der Wissenschaften", sondern auch ein Förderer all der okkultisch-magischen Bestrebungen dieses faustischen Zeitalters, der Astrologie, Alchimie, Magie, Mantik, des Spiritismus, Zauber- und Hexenwesens. Die Aufklärung der aufgeklärtesten Humanisten nahm an diesen Dingen keinen Anstoß, ja sie half dem dämonologischen Spukglauben durch Erschütterung des Vorsehungsglaubens den Weg bahnen[1]. Dies hat auch im Protestantismus noch nachgewirkt, der anfänglich vom Humanismus beeinflußt war. „Die Hauptentwicklung der Herrschaft und Gewalt des Teufels fällt dem Protestantismus des 16. und 17. Jahrhunderts zu, der den Glauben an die Realität des Teufels festhielt, aber die Fürbitte der Jungfrau Maria und der Heiligen nicht kannte, die im Mittelalter den armen Teufel so oft um seine sauer und redlich verdiente Beute brachte."[2]

23. Die Kirche hat aber daneben auch ihr eigenes Recht geschaffen. Dasselbe erfaßte vorzüglich Einzelheiten des Eherechts, Erbrechts, Sklavenrechts und des gerichtlichen Prozesses, und zwar in der Absicht, in dieser Form auf kürzerem und für die Kirche vorteilhafterem Wege die auf den Voraussetzungen des Christentums und der Kirche ruhenden rechtlichen Anschauungen in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Kirche ist in dieser Arbeit ungemein fruchtbar gewesen, und der Staat, welcher bis dahin gewohnt war, sein Recht als das ausschlaggebende anzusehen, ertrug es, daß sich in seinem Bereiche das „Gesetz Gottes" als ein Recht höherer Gattung einrichtete und die Menschen sich verpflichtete.[3] Bewegte sich die kirchliche Rechtsbildung auf dem Boden des römischen Rechts, so hat sie doch einem neuen Geist gehorcht und besonders die Grundlage von Recht und Sitte, die Ehe und Familie original gestaltet.

Ihering sagt vom christlichen Recht: „Der eine Satz, daß der Mensch als solcher Rechtssubjekt ist, ein Satz, zu dem das römische Recht sich

---

[1] Paulsen, Geschichte des gel. Unterrichts I 71.

[2] Literar. Zentralbl. 1891, Nr 17 zu: Graf, Naturgeschichte des Teufels, 1891. Die Einführung der Tortur beim Inquisitionsprozeß, der auch für den Hexenprozeß maßgebend war, führen Grupp, Michael u. a. auf Innozenz IV. zurück. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XI² 1888 f. Histor.-polit. Bl. 1903 II 864.

[3] Schultze, Untergang II 51.

praktisch niemals erhoben hat, wiegt für die Menschheit mehr als alle Triumphe der Industrie." „In den drei Jahrhunderten, während deren die christlichen Kirchen meist geduldet und ignoriert, manchmal auch verfolgt von der Staatsgewalt, in ihrem inneren Leben aber ungestört von äußeren Einflüssen eine eigene Verfassung herausbilden konnten, war es den Christen gelungen, eine Verfassung zu schaffen, die in bewundernswerter Weise aristokratische und demokratische Elemente in sich vereinigte und jedem dieser Elemente einen genügenden Spielraum gewährte, welcher die Selbständigkeit der einzelnen Kirchen wahrte und doch ein Mittel darbot, um der Einheit der Kirche in der Vielheit der Gemeinden einen Ausdruck zu geben."[1] Die christliche Gesetzgebung seit Gregor VII. verdient auch die Anerkennung der Gegner. „Das katholische Kirchenrecht bildet einen der einflußreichsten Faktoren im Getriebe der abendländischen Kulturwelt. Tausende, die von dem kanonischen Recht nichts wissen wollen, denken mit Begriffen, leben in Vorstellungen über Ehe, Eigentum, Grenze der öffentlichen Gewalt, Recht der Individualität, Handel und Verkehr usw., welche unter dem maßgebenden Einfluß des kanonischen Rechts und der Erörterung der Kanonisten ausgebildet worden sind."[2] Daß die Päpste dabei die kirchliche Machtstellung förderten, sollte nicht auffallen.

24. Man darf also wohl sagen, „daß die christliche Religion und Kirche es war, welche die europäische Menschheit in ihren Kinderjahren mütterlich pflegte, vor gänzlicher Verwilderung bewahrte und für glücklichere Verhältnisse heranzog". „Das Christentum, welches das Glück des jenseitigen Lebens zum Zweck hat, macht auch unser Glück im diesseitigen", bemerkt Montesquieu. Waren auch viele Mißstände nicht zu beseitigen, so ist es doch nur der Achtung gebietenden Macht der katholischen Kirche mit ihrer festen Organisation zu verdanken, daß die abendländische Kultur vor dem Anprall der Barbaren gerettet wurde. Daß aus der gewaltigen, durch die Völkerwanderung hervorgerufenen Revolution ein geordnetes Staatswesen hervorging, ist wesentlich dem Einfluß der Kirche zuzuschreiben. Ohne die Kirche mit dem Papst an der Spitze wäre

[1] Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I 25. Jhering, Geist des römischen Rechts I³ (1873) 104. Harnack, Dogmengesch. III 43 294 307 ff. Schultze, Untergang I 323 f. Happel, Anlage des Menschen zur Religion 346 f 377 ff. Lotze, Mikrokosmus II 162; III 153. Revue des Deux Mondes 1890 I 330 ff; II 61.

[2] Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I 75 ff 84. Paulus, Was ist Wahrheit? 1903, 93 f (nach Hinschius). Zu Gregor VII. vgl. Reuter, Augustinische Studien 499 f. Realenzykl. VII³ 96 ff; X³ 333. Weizsäcker, Rede zu der Preisverteilung, Tübingen 1896. Hergenröther, Kath. Kirche 180 ff 372 ff.

Europa wieder in die Barbarei zurückgesunken. Die Päpste waren die obersten Hirten und Schiedsrichter unter den streitenden Völkern, traten dem Despotismus der Fürsten wie der Auflehnung der Völker entgegen. Sie bildeten die sittliche Macht, welche die Gewissen der Hohen und Niederen weckte, wenn die göttlichen und menschlichen Gebote in den Staub getreten wurden [1].

„Wunderbar ist es, wie die häusliche und bürgerliche Gesellschaft gewonnen hat an Würde, an Festigkeit, an Ehrbarkeit. Milder und ehrfurchtgebietender wurde die Fürstengewalt, bereitwilliger und leichter der Gehorsam der Völker, inniger die Verbindung der Bürger, sicherer das Recht des Eigentums. Kurz für alles, was im Staate heilsam ist, hat die christliche Religion weise Fürsorge getroffen, so daß, um mit dem hl. Augustin zu reden, sie nicht mehr für das Wohl und Heil der Menschheit hätte wirken können, wenn sie die Erreichung oder Förderung von Vorteil und Nutzen des zeitlichen Lebens zur einzigen Aufgabe hatte." [2] Das christliche Europa hat die barbarischen Völker gebändigt, sie von der Wildheit zu der Sanftmut, vom Aberglauben zur Wahrheit übergeführt, die Einfälle der Mohammedaner siegreich zurückgeschlagen, die Zivilisation, Humanität gefördert, die wahre Freiheit den Völkern gebracht, die Not gelindert. Wenn Chamberlain den Begriff Mittelalter und Renaissance verwirft und mit 1200 durch die Germanen die Neuzeit einführen läßt, weil von da Wissenschaft und Kunst, Volkswirtschaft und soziale Verhältnisse (Hansa, Rheinischer Städtebund, magna charta, Vertilgung der Sklaverei) datieren, so verwirft er zwar die bisherige Geringschätzung des Mittelalters, verkennt aber die christlichen Grundlagen und Voraussetzungen dieser Entwicklung. Wenn anderseits Leo XIII. der Vorwurf gemacht wird, daß er die römische Kirche und das Papsttum zur Quelle der Zivilisation und Kultur mache, so wird übersehen, daß durch lange Jahrhunderte hindurch die katholische Kirche mit dem Papst an der Spitze die einzige Macht war, welche gegen Gewalt und Barbarei kämpfte. Muß doch selbst

[1] Theol. Quartalschr. 1858, 443 ff. Möhler, Gesammelte Schriften I 32 ff. Kobler, Katholisches Leben im Mittelalter. Ein Auszug aus K. H. Digbys Mores catholici or Ages of Faith IV (1889). Realenzykl. IX [3] 117 ff. Sabatier, Vie de S. François [10], 1894, 105 ff. Zu Bau und Absetzung vgl. Hergenröther (a. a. O. 117 ff 168 ff), zum Westfälischen Frieden Döllinger (Kirche und Kirchen 49 f). Ehrhard, Katholizismus 172 f. Newman, Ist die katholische Kirche staatsgefährlich? Offener Brief an Se Gn. den Herzog von Norfolk: gegen Gladstone: Die vatikanischen Dekrete usw. 1875.

[2] Leo XIII., Encycl. Arcanum divinae (de matrimonio) 10. Febr. 1890. Schneider, Die fundamentale Glaubenslehre 124 ff 135 ff 233 ff. Dagegen Göß, Leo XIII. 159.

Meyer[1] gestehen: „Es war vielleicht für den Bestand des Christentums eine Notwendigkeit, daß es in Jahrhunderten, in denen eine alte Welt stürzte und eine neue aus den Trümmern auftauchte, einen Rückhalt an einer festen Gemeinschaft erhielt, die es aus dem Untergang jener in die folgende neue Zeit rettete."

Die magna charta hätten die Engländer nie errungen ohne den Schutz der kirchlichen Freiheit, welche bei aller Verehrung für die von Gott gesetzte Obrigkeit das Recht des Einzelnen wahrte. Die Konstitution der Kirche wirkte zugleich als Vorbild für die Konstitution des Staates. Zwar protestierte Innozenz III. als Lehensherr dagegen, aber ohne seine Maßregeln gegen Johann ohne Land wäre sie überhaupt nicht zu stande gekommen. Die bürgerlichen Freiheiten, welche die Engländer in der katholischen Zeit besessen, hat die Reformation und der Geist des protestantischen Staatskirchentums wesentlich beeinträchtigt, teilweise vernichtet. Sie mußten erst in den blutigen Kriegen, welche die Parteigänger der Sekten unternommen, zurückerobert werden. In Australien herrschte bis tief ins 19. Jahrhundert herein die höchste Intoleranz. Ebenso hat der Protestantismus anderwärts zur Erhöhung der landesherrlichen Gewalt, zur Unterdrückung der Freiheiten des Volkes beigetragen. Nur insofern der Protestantismus das Prinzip der Sekten war, kann man sagen, daß er in seiner späteren Gestalt oder durch seine Konsequenzen zur Herstellung der politischen Freiheiten mitgewirkt habe[2]. Hase bemerkte über die Ereignisse vom Jahre 1837: „Auch das liegt dem Protestantismus nicht fern, sich daran zu erfreuen, daß doch endlich wieder einmal eine moralische Macht (die beiden Erzbischöfe) sich offenbarte und dem vergessenen Zeitalter den Beweis geführt hat, daß sich nicht alles mit äußerer Gewalt durchführen läßt."

„Das mittelalterliche System, wie es die verschiedensten Interessen in sich aufnimmt, klug gegeneinander ausgleicht und geschickt zur Wirkung verbindet, dieses großartige System der Akkommodation nicht nur nach außen, sondern auch nach innen, dieses unvergleichliche Meisterwerk der Organisation mit seiner Ansammlung von Menschenkunde und geschichtlicher Erfahrung, es ist in allem Wirken auf das gesellschaftliche Leben und das sichtbare Dasein in unzweifelhaftem Vorteil; es hat eine breitere geschichtliche Grundlage, eine größere Nationalität und eine reifere Ausarbeitung. Das Neue wird

---

[1] Christentum und Germanen: Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion, 1905, 217.

[2] Döllinger, Kirche und Kirchen 153 ff. Janssen, Geschichte II 574 ff; III 17 ff. Scherer, Kirchenrecht I 27 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 401 ff. Hase, Werke X 375.

eine Überlegenheit nur behaupten können, wo die Überzeugung waltet, die sich in Luthers Sprache so ausdrückt, ‚daß für den Preis der ganzen Welt nicht eine einzige Seele erkauft werden kann‘.“ [1] Dazu ist nur noch zu bemerken, daß die mittelalterliche Kirche das Wort des Herrn über den Wert der Seele auch kannte und verwirklichte. Gerade indem sie den religiösen Einfluß auf alle Gebiete ausdehnte, suchte sie das Seelenheil aller zu fördern.

25. Das soziale Leben hat seinen Grund und seine Kraft in der sittlichen Beschaffenheit des sozialen Körpers. Der gute Baum bringt gute Früchte, der schlechte Baum bringt schlechte Früchte hervor. Die einzelnen Glieder ziehen ihre Kraft aus dem ganzen, mit dem Haupte verbundenen Organismus. Die sittliche Umwandlung der verdorbenen Gesellschaft war das glänzendste Zeugnis für die göttliche Kraft der neuen Religion, wenn auch die toten Massen der Gesellschaft ausgeschieden werden mußten. Wir haben schon früher auf Grund der Heiligen Schrift und der ältesten kirchlichen Literatur die einzelnen Seiten des neuen Lebens hervorgehoben [2]. Der Glaube an den einen Gott und Vater aller Menschen und an den, welchen er gesandt hat, Jesus Christus, pflanzte die Gottes- und Nächstenliebe in die Herzen. Die Scheu vor der Sünde, die Liebe zur Tugend und Gerechtigkeit waren die Wirkungen dieses Glaubens. Die Entsagung, Selbstverleugnung, Demut waren bisher unbekannte Tugenden, begeisterten aber nach dem Vorbilde des Gekreuzigten die Männer wie die Frauen, die Greise wie die Kinder, die Herren wie die Sklaven. Indem viele auf alle Annehmlichkeiten des Lebens nicht aus zynischer Weltverachtung oder gnostischer Verkennung der Schöpfung und des Menschenwesens, sondern um Gottes willen verzichten und ihr Leben dem Dienste des Nächsten widmen, retten sie manche aus dem Strudel des irdischen Meeres und gewinnen sie für die Tugend und den Himmel. Die Ehelosigkeit im Dienste Gottes in Verbindung mit der freiwilligen Armut und der christlichen Nächstenliebe wirken ebenso veredelnd auf diejenigen, welche aus heiligem Berufe die evangelischen Räte zu befolgen geloben, als auf andere, die Gegenstand ihres Gebetes und ihrer Sorge sind. Es ist nicht die fremde, weltscheue, traurige Aszese, sondern Freude und Mut im Dienste des Reiches Gottes.

Darauf dürften jene Polemiker, welche nur von der „Einführung der gezwungenen Ehelosigkeit bei den Geistlichen und ihren Folgen“ zu schreiben wissen, besser achten. Der Zug der Jungfräulichkeit in der Heiligen

---

[1] Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker [2], 1896, 285.

[2] Apologie II [3] 366 ff. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 125 ff 193 ff.

Schrift und in der Kirche ist die sittliche Grundlage für das ehelose Priestertum und das Mönchtum. Die aszetische Richtung machte sich schon im Urchristentum stark geltend, lag ganz in den damaligen Verhältnissen. Harnack bemerkt über das Mönchtum im 4. und 5. Jahrhundert, die im Mönchtum gipfelnde Aszese habe das Christentum zusammengehalten. Auf allen Linien ihrer komplizierten Entwicklung war die alte Welt bei der herbsten Kritik und dem Überdruß an ihrer eigenen Existenz angelangt, aber so zweckmäßig war in keiner andern Religion die Religion selbst mit der Aszese verknüpft, so gewaltig trat die Aszese in keiner andern hervor, so fügsam ordnete sie sich trotzdem in keiner andern der kirchlichen Politik unter wie in der katholischen. Man kann sich heute im Protestantismus schwerlich einen Begriff davon machen, welche Bedeutung im 4. und 5. Jahrhundert die Aszese in den Gemütern besessen und in welcher Weise sie die Phantasie, das Denken und die ganze Sphäre des Lebens bestimmt hat. Damit war aber die Virginität notwendig verbunden [1].

Pilatus (Naumann) bemerkt, ihm sei es stets unbegreiflich gewesen, warum sich die Protestanten so ablehnend verhalten. Arnold versichert, daß an und für sich seine, wie jedes Protestanten persönliche Sympathien nicht für den Standpunkt und die Denk- und Handlungsweise des Paulinus sprechen. Tschackert gesteht, die Evangelischen erkennen willig an, daß das Mönchtum von Kolumban und Bonifatius an bis herauf zu den Zisterziensern und Prämonstratensern der christlichen Mission und Kultur unschätzbare Dienste geleistet hat. Die Mönche haben unsern Altvordern die Anfangsgründe des Christentums, die zehn Gebote, das Vaterunser und den apostolischen Glauben gebracht, sie haben sie lesen und schreiben, fischen und angeln, roden und bauen gelehrt; Rosen und Kirschen, Pfirsiche und Aprikosen verdanken wir ihnen so gut wie die schönsten Handschriften und Buchrollen. „Diese Verdienste lassen wir unangefochten, aber sie gehören der Vergangenheit an. Das evangelische Christentum hat mit der Verwerfung der überschüssigen guten Werke und der sog. evangelischen Räte das Mönchtum selbst verworfen." [2] Das Urteil ist also lediglich dogmatisch und denkt nicht daran, den Baum nach den Früchten zu werten!

---

[1] Dogmengesch. II² 9 f; vgl. I² 381 690 f; Mission 148 ff. Möhler, Gesammelte Schriften II 165 ff. Mayer, Die christliche Aszese. Ihr Wesen und ihre historische Entfaltung, 1894. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, 1896, 47 ff 53. Arnold, Cäsarius von Arelate 29 ff 202 ff. Berlière: Rev. Bénéd. 1903, 184 ff. Pilatus, Quos ego 112 ff. Höveler, Lucius u. a. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum, 1904.

[2] Polemik 542.

Als die Kirche im 10. Jahrhundert von den mächtigen Parteien geknechtet und mißbraucht wurde, haben die Klöster (Cluny) sie wieder gerettet. Wäre nicht aus ihnen eine Reform hervorgegangen, so hätte man trotz aller Klagen und Verordnungen der Konzilien an der Neubelebung des frommen Geistes, des kirchlichen und klösterlichen Sinnes und an der Wiederherstellung des früheren Glanzes im Säkular- und Regularklerus verzweifeln müssen [1]. Auch der Sittenlosigkeit vieler Klöster im 13. Jahrhundert arbeitete eine Reform entgegen (Prämonstratenser, Zisterzienser).

Es hat nicht an Vorwürfen der Heiden und gewisser Christen gefehlt, welche die Jungfräulichkeit, die freiwillige Armut und die strenge christliche Moral überhaupt als schädlich für das Wohl des Staates bezeichneten. Die Väter haben gezeigt, daß im Gegenteil da, wo diese Tugenden geübt werden, die zahlreichste Bevölkerung und der größte Wohlstand sei. Besonders hat Augustinus, abgesehen von dem „Staate Gottes", in seinem 138. Briefe diese Vorwürfe zurückgewiesen. Er sagt, auch heidnische Schriftsteller loben solche Tugenden. Moral und Glaube tragen zur Eintracht bei. Die Geduld verwehre nicht, das Recht geltend zu machen, einen gerechten Krieg zu führen. Das Kreuz Christi und die christliche Moral seien im stande gewesen, die Menschheit zu retten. Leo XIII. hat in seinen Enzykliken wiederholt darauf hingewiesen, daß die Christen aus Tugend und Gewissen die treuesten Verteidiger und Förderer des staatlichen Wohles waren [2].

26. Die Demut verlangt es, daß die christliche Tugend dem Veilchen gleich mehr im Verborgenen blüht; aber der Geruch derselben läßt sich auf die Dauer nicht verbergen. Wie ein Sauerteig wirkt die christliche Gnade fort, durchdringt immer weitere Kreise, bis sie die ganze Masse umgewandelt hat. Langsam ging es und allmählich, aber nichts war wunderbarer für die Heiden als das neue, tugendhafte Leben der verachteten und verfolgten Christen. Was keine heidnische Religion vermocht, keine Philosophie zu stande gebracht hatte, der schlichte Glaube an den Gekreuzigten hat das Wunder vollbracht, die Leidenschaften gezähmt, die Tugenden begründet, die wahre Kultur der Menschheit geschenkt.

Die Verehrung der Märtyrer und Heiligen beförderte das sittliche Leben [3]; denn kostbar ist vor dem Herrn der Tod seiner Heiligen. Herrlich

[1] Hergenröther, Kirchengesch. I 642. Hefele, Beiträge I 227 ff 279 ff. Zeitschr. f. kath. Theol. 1877, 595 ff. Michael, Geschichte II 59 ff. Realenzykl. IV³ 181 ff. Picavet, Gerbert, 1897, 175 ff. Shahan, Catholicism in the middle ages: The cath. Univ. Bull. Oct. 1901, 431 ff.

[2] Schneider, Die fundamentale Glaubenslehre 144 ff.

[3] Rev. d'hist. et de littér. 1899, 229 ff. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 224 ff (Hermas).

sind die Worte, welche Basilius den Drohungen des siegreichen Kaisers Valens entgegnete: „Die Konfiskation der Güter schadet dem nicht, welcher nur den Glauben besitzt. Das Exil schreckt den nicht, welcher den ganzen Erdkreis mit seiner Gesinnung überragt und welcher jede Stadt wegen des vorübergehenden Aufenthalts als fremd betrachtet und wieder jede als eigene ansieht wegen des gleichen Verhältnisses der Schöpfung. Was aber die Schläge, Drangsale, den Tod betrifft, so schreckt dies nicht einmal Weiber, wenn es für die Wahrheit gefordert wird. Vielmehr ist für alle Christen dies das höchste Ziel des Glückes, selbst unerträgliche Martyrien zu erdulden aus Hoffnung auf das ewige Leben."[1]

27. Die Apologeten haben nicht verfehlt, von diesem wirksamen Beweismittel für das Christentum Gebrauch zu machen. „Wir machen keine großen Worte, sondern erleben Großes", „Nicht Worte, sondern Taten sollen sprechen". Statt alles Raisonnements ziehen wir es hier vor, einige derselben selbst sprechen zu lassen. Der Verfasser des Briefes an Diognet vergleicht das selbstlose und reine Leben der Christen mit den Verleumdungen und Verfolgungen, welchen sie ausgesetzt sind. Tatian bemerkt gegen die Verehrer des Fatum: „Wie soll ich denn nur die Geburt vom Fatum abhängig glauben, da ich sehe, wie die beschaffen sind, welche dasselbe lenken? (nämlich die Götter.) Herrschen will ich nicht, Reichtum suche ich nicht, die Prätur begehre ich nicht, Unzucht hasse ich; in die See gehen, um die unersättliche Habsucht zu befriedigen, mag ich nicht; um Siegeskränze kämpfe ich nicht, von der Ruhmsucht bin ich frei, den Tod verachte ich, über jede Krankheit bin ich erhaben, kein Kummer verzehrt meinen Geist. Bin ich Sklave, so ertrage ich die Sklaverei; bin ich frei, so prahle ich nicht mit meiner Geburt. Ich sehe, die Sonne ist dieselbe für alle, für alle der eine Tod, ob sie in Lust oder Kümmernis leben."

Tertullian sagt denen, welche über die Christen klagen, mit „dürren Worten", wer am meisten sich über die Nutzlosigkeit der Christen beklagen dürfe: „Die ersten werden sein die Kuppler, die Zuführer von Mädchen und die Gelegenheitsmacher, zweitens die Meuchelmörder, Giftmischer und Zauberer, ingleichen die Opferbeschauer, Wahrsager und Sterndeuter." „Vergleicht man aber erst uns Christen mit euch im Leben", sagt M. Felix, „so wird man uns um vieles besser finden als euch, wenn auch an einigen das uns vorgeschriebene Leben zu geringhaltig ist. Ihr z. B. verbietet den Ehebruch und begehet ihn; wir sind nur für unsere Frauen als

---

[1] Greg. Nyss., C. Eunom. I (Migne, P. gr. XLV 292 C). Eine Zusammenstellung der Moralvorschriften des Evangeliums gibt Cyprian (De testim. l. 3).

Männer auf der Welt; ihr straft verbrecherische Taten, bei uns ist es schon Sünde, Verbrecherisches zu denken; ihr fürchtet die Mitwisser, wir schon das Gewissen allein, ohne das wir nicht sein können; und endlich aus eurer Zahl überfüllt sich das Staatsgefängnis; einen Christen gibt es dort nicht, außer er ist seiner Religion wegen angeklagt oder ein Abtrünniger." Im folgenden verherrlicht derselbe das christliche Martyrium. Der Christ könne elend erscheinen, elend erfunden werden könne er nicht. Wir werden alle gleichen Loses geboren, die Tugend allein unterscheidet uns [1].

Obwohl die Weltanschauung der alten Christen einen rigoristischen Charakter trug und vielfach wegen der öffentlichen heidnischen Sittenlosigkeit als Weltflucht erscheinen mußte, so hat sich die Kirche doch vor den Extremen zu bewahren gewußt. Auch den Häretikern gegenüber steht die christliche Moral als die rechte Mitte da. Von den alten Häretikern (Gnostikern) ließen die einen alle Laster der Sinnlichkeit zu, weil sie sagten, dem Golde könne die Pfütze nichts schaden, andere (Marcioniten, Montanisten) wollten die freiwillige Entsagung zum allgemeinen Prinzip machen. Klemens von Alexandrien sagt, man könne die Häretiker in zwei Klassen teilen: entweder lehrten sie, willkürlich zu leben, oder sie behaupteten eine gottlose und menschenfeindliche Strenge. Ähnlich gestaltete sich die Bußdisziplin: entweder hatten sie gar keine Bußanstalt, oder es konnte keine Reue der Einzelnen mit dem Ganzen versöhnen. In der Kirche wurde auch hierin der Mittelweg beschritten. Die Gegensätze wurden in der Einheit aufgelöst, nicht in Widersprüche gesteigert. In ihr herrschte die Liebe, bei den Häretikern der Egoismus [2].

28. Schon Tertullian berichtet, daß der Heldenmut und die Liebe der Christen auf die Heiden einen gewaltigen Eindruck gemacht und zur Verbreitung des Christentums beigetragen haben. Dies bezeugen auch heid-

---

[1] Tat., Coh. 11. Tert., Apol. 43 44; Ad nat. 1, 4. M. Felix., Oct. c. 35 37. Athen., Leg. 2 11 33. Theophil., Ad Autol. 3, 15. Aristid., Ap. c. 15. Iustin., Ap. 1, 14. Eus., Praep. ev. 1, 4, 6; Hist. eccl. 5, 2, 20. Caesar., Sermo 265 266. Ludwig, Tertullians Ethik, 1885. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts, 1895, 276 ff. Weinel, Die Wirkungen des Geistes 46 ff. Hefele, Beiträge I 16 ff. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden 1 ff 165 ff 252 ff. Braig, Über Geist und Wesen des Christentums, 1901. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, 1903, 9 ff 23 ff.

[2] Möhler, Einheit 164 ff 175 ff. Capitaine, Die Moral des Klemens von Alex., 1903. Wagner, Der Christ und die Welt nach Klemens von Alex., 1903. Theol. Revue 1903, 597 ff. Mausbach, Christentum und Weltmoral, 1897. Pesch: Stimmen aus Maria-Laach LVI (1899) 1 ff. Reuter, Augustinische Studien 312 ff 397 428 ff. Harnack, Reden und Aufsätze II 38 f.

nische Schriftsteller. Der Stoiker Epiktet führt die Galiläer als Beispiel der Furchtlosigkeit gegenüber den Drohungen der „Tyrannen“ an, und der Arzt Galenus rühmt von den Christen, daß sie bisweilen das tun, was die wahren Philosophen tun, indem sie den Tod verachten und aus Scham die geschlechtlichen Dinge verabscheuen. „Es gibt nämlich unter ihnen Männer und Frauen, welche sich während ihres ganzen Lebens des geschlechtlichen Umgangs enthalten; es gibt auch solche, welche in der Selbstbeherrschung und im eifrigsten Streben den wahren Philosophen in nichts nachstehen.“[1] Ebenso glänzend ist das Zeugnis, welches Plinius in seinem Brief an Trajan den Christen ausstellte. Die Christen kommen an einem bestimmten Tage vor Sonnenaufgang zusammen, singen Christus als ihrem Gott ein Lied, verpflichten sich, nicht zu stehlen, nicht zu rauben, nicht die Ehe zu brechen oder falsch zu schwören, nicht anvertrautes Gut dem Eigentümer vorzuenthalten. Daß die Christen vor Decius nicht wegen ihrer Religion, sondern wegen ihrer Verbrechen (Mord, Unzucht, Majestätsverbrechen) verfolgt worden seien (Mommsen, Conrat u. a.) könnte nur mit Bezug auf die bekannten Verleumdungen gesagt werden, die aber nie gerichtlich erwiesen wurden. Eine Coercitio wäre ohne besonderes Gesetz gegen die Christen nicht möglich gewesen[2].

29. Wo Licht ist, gibt es auch Schatten. Wir kennen diesen schon aus den Briefen des Paulus und des Jakobus. Hermas ist ein Zeuge dafür. Die Apologeten haben mehr das Licht als den Schatten hervorgehoben. Ganz verbannen konnte auch das Christentum Sünde und Leidenschaft nicht. Auch die Christen der ersten Jahrhunderte lernten die Folge der Erbsünde kennen. Selbst am reinen Körper zeigen sich einzelne Makeln. Aber es genügt, daß nicht alle, nicht viele Christen schlecht sind, bemerkt Tertullian. Der hl. Cyprian will hierin schon die Vorzeichen vom Ende der Welt erkennen und betrachtet die Verfolgung als Strafe für die Sünden der Christen. In der decischen Verfolgung war die ganze Kirche von den Ruinen der Abgefallenen bedeckt[3]. Ist auch nach der deutlichen

---

[1] Vgl. Harnack, Altchristliche Literatur I 867 869; Dogmengesch. I² 198; Mission 157 f.

[2] Kneller: Stimmen aus Maria-Laach LV (1898) 349 ff. Callewaert, Le délit de christianisme dans les deux premiers siècles: Rev. des quest. hist. 1903, 28 ff.

[3] Tert., Ad nat. 1, 5. Cypr., De un. 16; Ad Demetr. 2 f; Ep. 11 30—37. Eus., Hist. eccl. 8, 1. Orig., C. Cels. 3, 30. Athan., De inc. 31 51. Batiffol, Études d'histoire et de théol. positive², 1902, 45 ff. Réville, La valeur du témoignage historique du Pasteur d'Hermas, 1900, 344 ff.

Lehre der Heiligen Schrift eine absolute Sündelosigkeit nie angenommen worden, so zeigt doch die Geschichte der Bußdisziplin eine fortschreitende Milderung.

Dennoch konnte Origenes nicht ohne Grund sagen, daß auch die schlechtesten Christen noch viel besser seien als viele Heiden, z. B. in Athen, Korinth, Alexandrien. Ebenso überragen die Vorsteher der Kirche die weltlichen Vorsteher weit. Ein späterer Alexandriner, der hl. Athanasius, zieht eine noch schärfere Parallele zwischen heidnischer Sittenlosigkeit und christlicher Sitte und Zivilisation. Christus ist es, welcher täglich zur Gottesfurcht hinreißt, zur Tugend überredet, über die Unsterblichkeit belehrt, zur Sehnsucht nach dem Himmel bewegt, die Kenntnis des Vaters enthüllt, die Kraft gegen den Tod einflößt.

Allein seitdem die Verfolgungen aufgehört hatten und der Schutz des Staates der Kirche zur Seite stand, vermehrte sich die Zahl der Christen, welche mehr vom zeitlichen Interesse als vom religiösen Bedürfnisse geleitet wurden. Die Welt, welche vorher gegen die Kirche gewesen war, befand sich nun in der Kirche. Griechische und lateinische Väter des 4. und 5. Jahrhunderts führen oft bittere Klage über die große Zahl der schlechten Christen, welche den Heiden Ärgernis geben. Die Kirchen seien zwar überfüllt, aber die Theater nicht weniger besucht. Man könne nicht alle aufzählen, durch welche der Leib Christi beleidigt werde. Wer nicht wisse, wieviele Ähren geschnitten werden, könnte glauben, alles sei Spreu[1]. „Wer sind die Feinde der Kirche? Die Heiden, die Juden? Schlechter als alle leben die schlechten Christen. . . . Schlechter leben die Schlechten in meinen Sakramenten als diejenigen, welche niemals zu denselben hinzugetreten sind, spricht der Herr. Wie viele glaubt ihr, meine Brüder, daß Christen werden wollen, aber durch die bösen Sitten der Christen abgestoßen werden?" Der hl. Ephräm ergeht sich in herben Anklagen über die Sittenlosigkeit der Christen. Den christlichen Jeremias aber, Salvian, kann man kaum ohne tiefe Betrübnis lesen. Konnte wirklich die Braut Christi so verunehrt werden? Mußte es in der kurzen Zeit so weit kommen, daß den

---

[1] Aug., In Ps. 30 Sermo 2, 3. Sulp. Sev., Dial. 1, 8; Chron. 2, 46. Hier., Vita Malchi 1; Ep. 22; 46, 11; 125, 6. Basil., Ep. 67 69 90 91. Greg. Naz., De fuga 78 f. Greg. Nyss., De peregrinationibus in Ierusalem. Schultze, Untergang I 115. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1891, 82 ff. Reuter, Augustinische Studien 133 ff 148 f 372 f 391 f. Revue des Deux Mondes 1899 I 357 ff. Rösler, Prudentius 223 ff. Pastor, Geschichte der Päpste II 18 125 547. Baumgartner, Weltliteratur IV 225 ff. Arnold, Cäsarius von Arelate 29 70 ff. Weiß, Apologie III³ 893 f. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 37 ff 51 ff.

katholischen „Römern“[1] in Italien, Gallien, Afrika die wilden Horden der Völkerwanderung als Spiegel der Tugend vorgehalten werden konnten?

30. Doch auch hier dürfen wir nicht einseitig urteilen. Sicherlich ist in diesen Schilderungen viel Wahres enthalten. Die Massen in den großen Städten waren von der heidnischen römischen Korruption so zerfressen, daß sie der natürlichen Voraussetzung für die sittliche Umwandlung entbehrten. Insofern kann man in der Tat sagen, daß die Kirche unfähig gewesen sei, die abendländische Gesellschaft zu regenerieren. Allein sie zog die besseren Elemente an sich, bekehrte die Empfänglichen und schuf damit eine christliche Pflanzschule für die Tugend. Die Völker aus dem Osten und Norden waren noch nicht beleckt von dieser verdorbenen Kultur, naturwüchsig in der Sitteneinfachheit, aber bekanntlich auch in der Grausamkeit. Wir kennen ja die Parallele aus der Germania des Tacitus. Indem nun die Kirche diese kräftigen Völker dem Christentum gewann, den wilden Stamm durch das Pfropfreis der christlichen Gnade und Wahrheit veredelte, hat sie zugleich die Reste des entnervten Römertums beseitigt und einen kräftigeren christlichen Geist gepflanzt. Die Sitten waren lange nicht fein, an Rückfällen fehlte es nicht, traurige Zeiten brachen über einzelne Teile, über die ganze Kirche herein; aber nichts konnte die Wirksamkeit des christlichen Geistes auf die Dauer verhindern. Auch das Mittelalter war nicht bloß eine mit vielen Sternen erhellte Nacht, sondern eine Zeit regen Geisteslebens, aufrichtiger religiöser Frömmigkeit und christlicher Liebe (Bernhard, Franziskus). Die ganze Gesellschaft war vom Geiste des Christentums getragen. Von oben nach unten drang die Frömmigkeit in immer weitere Kreise. Wie im heiligen römischen Reiche trotz vieler Kämpfe eine beispiellose Verbindung der kirchlichen und politischen Macht unter Wahrung der nötigen Selbständigkeit hergestellt war, so war auch in allen Verhältnissen Religiöses und Weltliches, Religion und Freiheit verbunden.

Die zahlreichen Orden gaben nicht nur einzelnen Gelegenheit, ihr Leben Gott zu weihen, sondern sie waren auch eine Pflanzstätte der Wissenschaft, der frommen Sitte und Kultur. Sie wirkten durch Predigt und Unterricht mächtig auf die Sitten des Volkes ein. Berücksichtigt man billigerweise die Zeiten und Verhältnisse, so wird man zugeben müssen, daß sich zwar gewaltige Gegensätze geltend machten, aber doch überall der Geist des Christentums sich wirksam erwies. Was wäre aus der Menschheit in jenen stürmischen Zeiten ohne die Kirche geworden? Wer hätte die Leidenschaften der Großen gezügelt, die bösen Instinkte der Massen zurückgedrängt, die Nächstenliebe und Frömmigkeit durch Wort und Bei-

[1] Newman, Entwicklung 300 ff.

spiel empfohlen? „Die Forderung, sich in der Liebe zu jedermanns Knecht zu machen, hat zuerst Franziskus wieder deutlich gestellt, und seitdem ist sie als der Höhepunkt christlichen Lebens von Thomas und Bonaventura, von Eckhart, Seuse, Tauler, Thomas von Kempen und allen den hundert wirksamen Zeugen christlicher Frömmigkeit in den Jahrhunderten vor der Reformation geübt." [1] Es ist nicht zu vergessen, daß die Lichtseiten gewöhnlich nicht so überliefert sind wie die Gebrechen. Bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts hatte der Klerus namhaften Anteil an der Literatur und den künstlerischen Bestrebungen. Die Wohltätigkeit ist eng mit der Kirche verbunden gewesen. In Bezug auf eine, besonders lebendige Äußerung des christlichen Geistes der Nächstenliebe, nämlich die Wohltätigkeitsstiftungen, kann sich kaum ein Zeitalter mit dem 15. Jahrhundert messen [2]. Doch scheint es, daß dieselben vielfach dem äußeren Prunk dienen mußten, wenn auch die Klagen Calvins u. a. über den Luxus in den Kirchen und beim Gottesdienst übertrieben sind. Die Reformation hat das Armenwesen der weltlichen Behörde zugewiesen.

III. Der Einfluß des Christentums auf die Wissenschaft.

31. Die moralischen Wirkungen einer Religion sind unzertrennlich von den intellektuellen Wirkungen. Glaube und Sitte, Religion und Moral stehen überall in engster Wechselwirkung. Die Kirche hat dies dadurch ausgesprochen, daß sie die Gnade, welche jedem Menschen notwendig ist, nach den beiden Grundkräften der menschlichen Seele als eine erleuchtende und stärkende oder unterstützende Kraft bezeichnet. Die Erleuchtung des Geistes und die Stärkung des Willens sind die Grund-

---

[1] Harnack, Dogmengesch. III 385; vgl. 295 ff 364 ff 376 381 ff. Gruber, A. Comte, fondateur du positivisme, 1892, 134 ff. Schmoller, Die Straßburger Töpfer- und Weberzunft, 1879, 361 ff. Unkel, Berthold von Regensburg, 1882, 33 ff 46 ff 80 ff. Michael, Geschichte des deutschen Volkes seit dem 13. Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters I (1897). Kaufmann, Kulturgeschichte des Mittelalters, mit Einschluß der Renaissance und Reformation, 1897. Willmann, Geschichte des Idealismus III 844 ff. Wackernagel, Mitteilungen über Raymundus Peraudi und kirchliche Zustände seiner Zeit in Basel, 1902. Heimbucher, Die Orden und Kongregationen, 1897. Katholik 1898 I 504 ff. Realenzykl. IV³ 181 ff.

[2] Riezler, Geschichte Bayerns III (von 1347 bis 1508), 1890, 821 ff. Pastor, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance I—III² (1891—1895). Finke, Die kirchenpolitischen und kirchlichen Verhältnisse zu Ende des Mittelalters nach der Darstellung K. Lamprechts, 1896. S. vi spricht er sich gegen die „schönfärbenden Darstellungen" aus. Auch Janssens einschlägige Schilderung hält er für unrichtig. Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte, 1900. Calvin., Inst. 4, 5, 13 ff.

voraussetzung des religiös-sittlichen Lebens. Obwohl aber der Glaube und die guten Werke eine Wirkung der göttlichen Gnade sind und auf das übernatürliche Ziel des Menschen hinweisen, so setzen sie doch die natürlichen Anlagen des Menschen voraus und wirken auch fördernd auf das natürliche Leben ein. Wie das Christentum die allgemeinen sittlichen Zustände gebessert hat, so hat es auch den intellektuellen Fortschritt gefördert. Wohl hatte die Bildung der Griechen und Römer eine hohe Blüte erreicht, ist sie doch selbst heute noch die Grundlage unserer humanistischen Bildung, aber es war ihr nicht gelungen, die Massen zu ergreifen.

Das Christentum und die katholische Kirche werden zwar heutzutage häufig angeklagt, als ob sie durch die Forderung des unbedingten Glaubens, um nicht zu sagen Aberglaubens, durch die Aufstellung des starren, unveränderlichen Dogma dem Fortschritte der Wissenschaft die größten Hindernisse bereitet hätten. Haben nicht die Kirchenväter die Philosophie verachtet und bekämpft? Hat nicht die Kirche das Studium der Naturwissenschaften verboten, das kopernikanische Weltsystem verurteilt? Es ist wahr, Moses und die Propheten, Christus und die Apostel fordern den Glauben. Aber gibt es überhaupt eine Religion ohne Glauben, eine Kultur, ein gesellschaftliches Leben ohne Religion? Die Väter verweisen auf die Bedeutung des Glaubens für das ganze Leben, in der Medizin und Philosophie. Nur im Christentume wolle man den Glauben anstößig finden[1]. Was war es denn, das auf die Zuhörer der Apostel den größten Eindruck gemacht hat, wenn nicht dieser Appell an den Willen und das Gefühl, wenn nicht diese Berufung auf die höchste Autorität? Die Ohnmacht der heidnischen Religion, die sündige Menschheit zu erlösen, die Unfähigkeit der heidnischen Philosophie, die Menschen zu belehren und zu erleuchten, lag zu offenkundig vor aller Augen, als daß es eines längeren Beweises bedurft hätte, auch wenn die Apostel besser in der griechischen Weisheit unterrichtet gewesen wären, als sie es wirklich waren. „Es steht geschrieben: ‚Ich werde die Weisheit der Weisen verderben und den Verstand der Verständigen vernichten.‘ Wo sind die

---

[1] Tert., De praescr. 14. Orig., C. Cels. 1, 9 f; 3, 16; 5, 20. Eus., Praep. ev. 1, 5. Theodor., Graec. aff. cur. 1. Rufin., De symb. 3. Aug., De rebus quae non videntur 1 2; De util. cred. 12, 26. Newman, Entwicklung 262 ff. Kellner, Hellenismus und Christentum 83 ff 94 ff 320 ff. Reuter, Augustinische Studien 489 f. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III 375 ff. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II (1903) 56 ff. Sabatier, Vie de S. François[10] 330. Faye, Clément d'Alex. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II[e] siècle, 1898.

Weisen hingekommen? Wo die Schriftgelehrten? Wo die Streitkünstler dieser Welt? Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht? Nämlich: da unter der Weisheit Gottes die Welt Gott nicht erkannte durch die Weisheit, so beschloß Gott durch die Torheit der Verkündigung die Glaubenden zu erretten" (1 Kor 1, 17 ff; vgl. Is 7, 9; 29, 14).

32. Wohl waren es anfangs wenige Weise, wenige Mächtige und Starke, welche sich dieser „göttlichen Torheit" unterwarfen, und die Juden und Heiden verspotteten die „ungebildeten Christen" häufig; aber bald kehrten doch manche Jünger heidnischer Weisheit dieser den Rücken, um in der Torheit des Christentums Ruhe für ihren nach Wahrheit suchenden Geist zu finden; denn nach Tertullian „wird der Christ, ist es nicht von Geburt". Männer wie Justin, Tatian, Tertullian, Klemens von Alexandrien, Gregor der Wundertäter, Cyprian, Laktanz, Hilarius, Paulinus, Augustinus und viele andere[1] verließen die Schulen der Philosophen, um im Worte des Evangeliums den letzten und einzigen sichern Anker auf dem Meere des Zweifels und Irrtums zu erfassen. Die Wahrheit von der Erschaffung aller Dinge durch Gott, von der Erlösung des Menschen durch Christus und von der Bestimmung zum ewigen Leben hielten auch die gebildeten Philosophen für eine so erhabene Lehre, daß sie gern das „Streben nach der Weisheit", dem kein zuverlässiges Ergebnis in Aussicht stand, mit dem Besitze der vollen Wahrheit vertauschten. Sie waren lange genug an den Pforten der zahlreichen Philosophenschulen betteln gegangen und hatten einen Stein statt des Brotes empfangen. Ehe Geibel das geflügelte Wort gesprochen: „Studiere nur und raste nie, Du kommst nicht weiter mit deinen Schlüssen. Das ist das Ende der Philosophie, Zu wissen, daß wir glauben müssen", haben diese nach der Wahrheit strebenden Männer dessen Bedeutung an sich erfahren. Sollten sie sich nun nicht freuen, daß sie im Christentum zum Tische der ewigen Wahrheit geladen waren? Sollten sie nicht freudigen Herzens ihren Geist dem göttlichen Geiste unterwerfen?[2] Und dies um so mehr, als sie im Gnostizismus die Verirrungen einer wilden Spekulation vor Augen hatten.

Ist es demnach zu verwundern, wenn diese in der Weisheit der Philosophen gebildeten Väter nachmals ein hartes Urteil über die Philosophie

---

[1] Vgl. Pseudo-Clem., Recogn. 1, 1 ff. Arnob., Adv. nat. 2, 5. Ambros., De fide 1, 5: Tolle argumenta, ubi fides quaeritur. Greg. I., Hom. 26, 1 in Evang.: Fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum.

[2] Greg. Naz., Or. 43, 12 20 21. Greg. Nyss, Or. 10 14. Diekamp, Gotteslehre des Gregor von Nyssa 21 ff.

aussprachen?[1] Es wäre nicht schwer, eine reichliche Blumenlese aus solchen Aussprüchen der Väter zusammenzustellen. Wir haben schon bei verschiedenen Gelegenheiten einzelnes erwähnt. Fast bei allen Vätern wird man derartige Aussprüche finden. Insbesondere wiesen sie auf die Unfruchtbarkeit und die Widersprüche der Philosophen hin. Schon der Name, meint Laktanz, zeige, daß die Philosophie, d. h. die Liebe zur Weisheit, die Weisheit selbst nicht besitze. Dazu komme aber noch, „daß sie (die Philosophie) gar nicht übereinstimmt, sondern in Schulen zerspalten und in viele abweichende Meinungen auseinandergehend keinen festen Standpunkt hat. Da nämlich jede Schule für sich alle übrigen bekämpft und zu Grunde zu richten sucht und keine unter ihnen ist, die nicht nach dem Urteile der andern der Torheit geziehen würde, so wird ganz bestimmt bei der Uneinigkeit unter den Gliedern der ganze Körper der Philosophie zum Untergange gebracht. Deshalb ist später die Akademie entstanden"[2]. Bekannt ist der Ausspruch Ciceros: „Es kann nichts so Absurdes gesagt werden, das nicht von irgend einem Philosophen behauptet wurde." Newton bemerkt: „Die Philosophie ist eine derartig unbescheidene, streitsüchtige Dame, daß mit ihr zu tun zu haben ebenso viel ist, als sich in Prozesse verwickeln."

Die praktischen Erfolge der heidnischen Philosophie und Religionslehre waren um nichts besser. Wo der sichere Grund der Wahrheit und die sittliche Kraft fehlen, kann auf das Leben kein tiefgehender Einfluß ausgeübt werden. Selbst wenn die Philosophen einzelne Wahrheiten erkannt hatten, so konnten sie dieselben nicht frei von Irrtum bewahren und vermochten es nicht, sie zum Gemeingute des Volkes, ja nicht einmal zum Eigentum der Gebildeten zu machen. Von einer sittlich belebenden Kraft dieser Weisheit konnte um so weniger die Rede sein, als die Philosophen das „Arzt, heile dich selbst" so wenig zu verwirklichen wußten[3]. Seneka vergleicht solche Philosophen mit seekranken Steuermännern, welche im Sturme das Ruder nicht halten können. Sie sollen zeigen, was sie ge-

---

[1] Vgl. die ähnlichen Urteile Buddhas bei Dahlmann, Buddha 43 ff 63. Über die Verachtung der Philosophie bei den Römern s. Friedländer, Sittengeschichte Roms III[6] 669 ff 688 ff.

[2] Inst. 4, 3—6; Epitome 32. Greg. Nyss., De vita Moysis (Migne, P. gr. XLIV 329). Hettinger, Apologie II[7] 7 ff 67 ff. Schultze, Untergang I 299 f 420 f. Brunetière, La Science et la Religion, 1895. Eucken, Wissenschaft und Religion, 1905: Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion 241 ff.

[3] Vgl. Cicero, Tuscul. 2, 4 11 12; De div. 2, 58; Seneca, Ep. 108; Aug., De civ. Dei 6, 10; Theodor., Graec. aff. cur. 12; Betzinger, Seneka-Album 45 f; Jentsch, Hellenismus und Christentum 198 ff.

sagt haben, indem sie es tun. Ihm selbst stellt aber Augustin das wenig schmeichelhafte Zeugnis aus: „Er verehrte was er tadelte, er tat was er bekämpfte, was er beschuldigte betete er an“ usw. Selbst diejenigen Apologeten, welche wie Justin und Klemens von Alexandrien für einzelne Philosophen, wie für Plato und einige Stoiker, eine Ausnahme machen und die Philosophie als einen Zuchtmeister für Christus betrachten, bekennen doch die Ohnmacht der ganzen Philosophie. Die andern aber lassen es an sarkastischem Spott über die Unfähigkeit der Philosophie, als Lehrerin für das Leben zu dienen, nicht fehlen und finden nur im Christentume die wahre Lebensphilosophie. Doch sind selbst Tertullian und Hieronymus erst aus dem Zusammenhang verständlich, nur die apostolischen Konstitutionen mit ihrem unbedingten Verbot der heidnischen Literatur können als bildungsfeindlich im eigentlichen Sinne bezeichnet werden.

Dazu hatten die Väter um so mehr Grund, als gerade die Philosophen die heftigsten Gegner des Christentums waren[1]. Tertullian nennt den Platonismus den „ewigen Sammelplatz aller Häresien“ und will nichts mehr mit den Büchern und der Anleitung zu einer verkehrten Glückseligkeit zu tun haben, weil die Heiden selbst den Philosophen nur so lang glauben, als dieselben gegen das Christentum feindlich seien. Die späteren Väter urteilten ähnlich über den Aristotelismus, weil er den Arianern, Apollinaristen und Pelagianern Waffen lieferte. M. Felix entwirft ein wenig schmeichelhaftes Bild von dem Leben der Philosophen: „Stille, bescheiden und sicher durch die Freigebigkeit unseres Gottes beleben wir die Hoffnung künftigen Glückes durch den Glauben an seine gegenwärtige Majestät. So erstehen wir selig zu einem neuen Leben und leben jetzt schon in der Betrachtung des Jenseits. Da mag nun der ‚attische Narr‘ Sokrates[2] zusehen, der gestanden, er wisse nichts, trotzdem aber nach dem Zeugnisse des lügenhaften Dämons ruhmreich ist. . . . Den Hochmut der Philosophen verachten wir, die wir als Verführer und Ehebrecher, als Tyrannen und stets zungenfertige Sophisten für ihre Laster kennen. Wir zeigen unsere Weisheit nicht im Philosophenmantel, sondern in unserer Gesinnung, und machen deshalb nicht hochtrabende Phrasen, sondern leben erhaben und rühmen uns eines Gewinnes, den jene mit

---

[1] Vgl. Apologie II³ 399 ff. Kleutgen, Theologie der Vorzeit III 167 ff. Möhler, Patrologie 421 911. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche 388 ff 399 ff. Athan., De inc. 47 50 53. Hier., In Ionam 3, 6 f.

[2] Vgl. Zeno ap. Cicero, De nat. Dei 1, 34. Es macht also doch nicht bloß ein einziger Apologet, und zwar ein Bischof, Theophilus von Antiochien, eine Ausnahme in der Zusammenstellung von Christus und Sokrates. Harnack, Reden und Aufsätze I 34 ff; II 38 f.

allem Eifer gesucht, aber nicht haben finden können."[1] Das schärfste Urteil über die griechische Philosophie fällt Tatian. Nur die Lehren des Christentums findet dieser, mit skeptischem Mißtrauen die positiven Tatsachen durchforschende, gebildete Apologet wahr, vernünftig, seine Bekenner als echte Philosophen. Ambrosius sagt von den Philosophen seiner Zeit, sie bleiben allein in ihren Schulen zurück, werden täglich von ihren Jüngern verlassen. „Man glaubt nicht mehr den Philosophen, man glaubt den Fischern." Augustinus tadelt an den Philosophen besonders, daß sie in der Theorie die Götter leugnen, in der Praxis aber mit dem Volke in die Tempel gehen. Der Hahn, welchen der sterbende Sokrates dem Äskulap weihte, mußte vielen Tadel erfahren.

33. Wir sind ebensowenig gewillt, die Einseitigkeit solcher Urteile zu bestreiten, als den Anwalt der heidnischen Philosophie und Religion zu machen. Diese Urteile kompetenter zeitgenössischer Gelehrter beweisen jedenfalls, daß die heidnische Wissenschaft und Religion, daß überhaupt das natürliche Wissen allein nicht im stande ist, den menschlichen Geist zu befriedigen. Die auf Autorität gegründete Wahrheit, die durch den Glauben vermittelte trostreiche und edle Weltanschauung des Christentums erschien als Retterin aus aller geistlichen und sittlichen Not, wurde der Stern im Meere dieses Lebens. Sobald man nun anfing, unter dieser Beleuchtung die weltliche Weisheit zu betrachten, da zeigte es sich bald, daß sie manche Keime der Wahrheit enthielt, daß sie besonders durch ihre begriffliche und dialektische Ausbildung ein erwünschtes Hilfsmittel biete, um die übernatürliche Wahrheit der Offenbarung mit der natürlichen Wahrheit der Vernunft zu vermitteln und auch die Gebildeten mehr und mehr für das Christentum zu gewinnen. Indem man den keimhaften

[1] Oct. 38. Tert., Apol. 46; De anim. 1. Ambros., De fide 1, 13, 84; De off. 1, 26; De inc. 9, 89. Seitz, Apologie 91 ff 118 ff. Schmidt (Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift I [1904] XII) schreibt: „Niemals ist das einfache Christentum uns so durchsichtig erschienen. Es ist zufrieden mit dem Bekenntnis der Gottheit des Vaters und seines Sohnes Jesus Christus ohne wissenschaftliche Untersuchungen. Der Zweck der ersten christlichen Lehre ist die Verwirklichung des hohen sittlichen Ideals der Enthaltsamkeit, worauf die Hoffnung auf Auferstehung im zukünftigen Reich Gottes begründet ist. Es zog aus den Wundern der Apostel die Erbauung und fand den Beweis seines göttlichen Ursprungs in der Macht der Christen über die Kräfte der Natur und besonders über die Dämonen. Dadurch wurde die Heidenwelt überwunden, nicht durch all die geistigen Argumente und philosophischen Dogmen der Apologeten." Vgl. dagegen Shahan in cath. University Bulletin 1904, 487 f, welcher diesem ägyptischen Roman den Brief an Diognet, den der Gemeinde von Lyon, von Smyrna und die Berichte des Eusebius gegenüberstellt. Ein reiches Material bietet Dobschütz.

Logos (λόγος σπερματικός) und die Bekanntschaft mit dem Alten Testament annahm, schwanden alle Bedenken gegen die Benützung der heidnischen Philosophie[1]. Die Lösung dieser Frage über das Verhältnis des Vulgärkatholizismus und der Bildung war am Ende des 2. Jahrhunderts eine Existenzfrage geworden.

Die Morgenländer wie die Abendländer, die Alexandriner wie die Antiochener bedienten sich der griechischen Weisheit zur Begründung und Erklärung der christlichen Lehre. Origenes bemerkt, die Griechen verständen es besser, und verweist auf die Gebildeten, bei welchen das Christentum Anklang gefunden habe. Mit ihm sagt Gregor von Nyssa, die Schätze Ägyptens stehlen heiße die Schätze der fremden Weisheit sich aneignen: Ethik, Naturphilosophie, Astronomie, Geometrie, Musik, Dialektik und die andern Wissenschaften, durch welche die außerhalb der Kirche Stehenden sich auszeichnen, um sie für bessere Zwecke zu benützen und den göttlichen Tempel des Geheimnisses damit zu schmücken. „Viele führen die fremde Bildung der Kirche Gottes als ein Geschenk zu, wie der hl. Basilius.“ Von Gregor dem Wundertäter rühmt er, derselbe sei, indem er gleichsam auf die heidnische Weisheit seinen Fuß setzte und durch dieselbe sich höher erhob, so daß er in gewisser Weise durch sie den unbegreiflichen Dingen nahte, der große Mann geworden und durch die heidnische Weisheit, wodurch die meisten im Heidentume festgehalten werden, zur Erkenntnis des Christentums geführt worden. Theodoret, der selbst ein feiner Kenner der heidnischen Literatur war, lobt die Kenntnisse des Didymus in der Poetik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, in den Syllogismen des Aristoteles und im schönen Stil des Plato, nicht als ob sie Wahrheit lehrten, sondern weil sie Waffen zur Verteidigung der Wahrheit liefern.

Der hl. Augustinus nennt in seinen Dialogen den Cicero seinen Freund Tullius. Durch die Lektüre des Hortensius hatte er den ersten Anstoß zu seiner Bekehrung erhalten. Er hat durch seine tiefsinnigen Spekulationen nicht nur die Gotteslehre und die Gnadenlehre in mustergültiger Weise begründet, sondern auch die Philosophie wesentlich gefördert, indem er neben dem Intellektualismus das Recht des Willens zur Geltung brachte und die Psychologie eigentlich erst in die Philosophie einführte. Niemand

---

[1] Harnack, Altchristliche Literatur I 876 ff. Theol. Quartalschr. 1873, 198 ff. Seitz, Die Heilsnotwendigkeit 385 ff. Ehrhard, Altchristliche Literatur I 315 ff. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II (1903) 1 ff 305 ff. Hertling, Christentum und griechische Philosophie: Akten des fünften internationalen Kongresses katholischer Gelehrten zu München, 1901, 61 ff. Kralik, Jesu Leben und Wirken, 1904, 128 ff. Zu den Klöstern vgl. Braunmüller, Über den Bildungsstand der Klöster des 5. Jahrhunderts, 1856.

wird bei ihm den platonischen Einfluß verkennen, aber jedermann wird auch mit Freuden wahrnehmen, wie der geistreiche Philosoph durch die christliche Wahrheit, welche Geist und Herz durchdrungen hatte, befähigt wurde, glücklich alle jene Klippen zu vermeiden, an welchen auch die höchsten Geistesflüge des Plato immer wieder scheiterten[1]. Selbstbewußt ruft Hieronymus aus: „Es mögen also kennen lernen (die berühmten Männer des Christentums) ein Celsus, Porphyrius, Julianus, es mögen kennen lernen ihre Anhänger, die glauben, die Kirche habe keine Philosophen und Redner, keine Lehrer gehabt, wie viele und was für Männer sie gegründet auferbaut, geschmückt haben, und sie mögen aufhören, unserem Glauben bäuerische Einfalt vorzuwerfen."

Die Väter haben aber die Bedeutung des Unterrichts und der Bildung für den Glauben zu bestimmen und zu verwerten gewußt. Kaum war es möglich geworden, in der heidnischen Gesellschaft festen Fuß zu fassen, da wurde auch dafür gesorgt, daß alle Gläubigen über ihren Glauben unterwiesen wurden, um Rechenschaft von ihrem Glauben geben zu können. Von der Katechetik an bis zu den höchsten Lektionen, welche der Kandidat des Priestertums erhielt, lehrte die Kirche von Anfang an. In keiner Gesellschaft wurde der Name des „Lehrers" so hoch geehrt; keine hat so viel zur Erleuchtung der Intelligenz und zum moralischen Fortschritt der Menschheit beigetragen. Keine heidnische Religion kümmerte sich um den Unterricht. Den Vätern entging es nicht, daß schließlich alles Wissen, auch das der Philosophen, auf Glauben beruhe, zumal da die Philosophenschulen jener Zeit sich nach den Häuptern der einzelnen Richtungen benannten. Es war also kein Vorwurf, wenn die Christen vom Glauben ausgingen und, wie schon Klemens bemerkt, die Philosophie als Magd der Theologie betrachteten[2]. Die Schließung der heidnischen Philosophenschulen

---

[1] Hippol., Philos. 4, 45. Greg. Nyss., De vita Moysis (Migne, P. gr. XLIV 360). Aug., Conf. 8, 2 3; De vera rel. 5; Ep. 118 137; C. Acad. 3, 19; De doctr. christ. 2, 61; Ep. 118. Hier., De vir. ill. prol.; Ep. 70. Boissier: Revue des Deux Mondes 1888 I 49 ff 65 ff. Reuter, Augustinische Studien 449 ff. Willmann, Geschichte des Idealismus II 128 ff. Eucken, Die Lebensanschauungen 207 ff 219 ff. Harnack, Dogmengesch. I 607 719 ff 733; II 28 ff 39 44 f. Theol. Quartalschr. 1826, 106 ff. Kihn, Enzykl. 80 ff. Stöckl, Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter, 1891. Elser, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie: Theol. Quartalschr. 1894, 550 ff. Grandgeorge, S. Augustin et le Néoplat., 1896. Schöler, Augustinus' Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung, 1898.

[2] Kurth, Les Origines de la civilisation moderne I² (1888) 145. Bugge, Das Christentum als Religion des wahren Fortschritts, 1900. Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts⁷, 1899. Michael, Geschichte des deutschen Volkes II 353 ff; III 23 ff 63 ff.

durch Justinian bezeichnet äußerlich den Übergang der Weltweisheit zum Christentum. Die Beziehungen aber zwischen Glauben und Wissen hatte Klemens in Sätzen fixiert, „welche geradezu stehende Axiome für die kirchliche Wissenschaft geworden sind".

34. Das Mittelalter hat das Erbe des hl. Augustinus angetreten. Zwar folgten trübe Zeiten. Schon Gregor von Tours hat über seine Zeit geklagt, weil das wissenschaftliche Studium verloren gegangen sei. Nur Kassiodor und Boethius verdienen in dieser Zeit den Namen von Gelehrten, aber Irland, einzelne Klöster in Unteritalien pflegten noch den Funken; Karl der Große erweckte die Wissenschaft. Die Klosterschulen dienten dem niedern und höheren Unterricht, den Leuten aus dem Volke wie dem Klerus. Mit dem 11. Jahrhundert beginnt die Erhebung. Die Scholastik trat gleich anfangs mit einer ausgebildeten Dialektik auf. Die Entwicklung der Wissenschaft wie das apologetische Interesse forderten eine besondere Berücksichtigung der durch Boethius dem Abendlande übermittelten, von den Arabern für den Pantheismus verwendeten aristotelischen Philosophie. „Die Grundaufgabe der Scholastik war, die christlichen Glaubenswahrheiten zu beweisen, einleuchtend und verständlich, lehr- und lernbar, mit einem Wort schulgerecht zu machen. Auf dem Schauplatz einer neuen, aus dem Chaos der Völkerwanderung hervorgegangenen Welt, deren Erziehung und Bildung zunächst ganz in der Hand der Kirche lag, war diese Aufgabe notwendig, zeitgemäß und durchaus praktisch." [1]

Dabei waren wieder die Orden beteiligt, vor allem der Predigerorden, dessen Statuten zuerst eine eigentliche Gesetzgebung über die Pflege der Studien enthielten. Er wirkte mächtig für die Pflege der höheren Studien und Förderung des christlichen Sinnes [2]. Der Franziskanerorden folgte hierin nach [3]. Dadurch entstanden jene gewaltigen philosophischen Systeme eines hl. Thomas und Duns Skotus, welche in verschiedener Weise der Ausbildung und Verteidigung des Glaubens dienten und Jahrhunderte hindurch große Schulen beherrschten. Das ganze positive Wissen der besten alten Philosophie wurde auf diesem Wege dem Abendlande zugänglich gemacht und erklärt. Es war aber nicht eine bloße Repristination des Aristoteles mit Abstreifung der der christlichen Lehre widersprechenden Irr-

---

[1] K. Fischer, Fr. Bacon [2], 1875, 11. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, 1841, 11. Staudenmaier, Dogmatik I 147 ff. Harnack, Dogmengeschichte III 312 ff. M. Müller, Das Denken im Lichte der Sprache, 1888, 37. Siebengartner, Schriften und Einrichtungen zur Bildung der Geistlichen, 1902. Themistor, Die Bildung und Erziehung der Geistlichen nach katholischen Grundsätzen und nach den Maigesetzen [3], 1904, 42 ff. [2] Michael a. a. O. II 89 ff.
[3] Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, 1904.

tümer, sondern es war eine Wiederbelebung und Weiterbildung desselben. So gewiß diese auch vom Geiste des Christentums geleitet war, sie kam doch in ausgiebiger Weise der allgemeinen Bildung und der weltlichen Wissenschaft zu gute. Es zeigte sich hier in vollem Maße, was schon Augustinus von seiner Zeit gesagt hatte, daß es nicht möglich war, die Wahrheit des Christentums zu ignorieren. Auch die Gegner des Christentums mußten mit diesem wichtigen Faktor des Geisteslebens rechnen. Ohne die christliche Wahrheit gab es keine Wissenschaft mehr, keine wahre Wissenschaft. Die großen Anstrengungen der spanischen Philosophen unter den Mauren und Juden mußten erfolglos bleiben, weil sie gegen die Grundwahrheiten des Christentums gerichtet waren. Avicenna und Averroes waren gefeierte Lehrer, aber ihre Systeme haben nur noch geschichtlichen Wert.

Die christliche Wissenschaft entfaltete immer siegreicher ihr Panier. Wechselten auch Licht und Schatten, Flut und Ebbe, so waren doch die Pfeiler dieser Wissenschaft nicht mehr zu erschüttern. So weit die spätere, insbesondere die moderne Philosophie sich von der christlichen Philosophie getrennt haben mag, ihre Wurzeln sind doch bis zum Christentume zurück zu verfolgen, nirgends kann sie den Einfluß des Christentums ganz verleugnen[1]. Bewußt oder unbewußt hat sie, was von Wahrheit in ihr ist, aus dem Borne christlicher Wahrheit geschöpft. Daß dies allerdings immer seltener der Fall war, zeigt die trostlose Verwirrung, welche die Weltweisheit der letzten Zeit aufweist. Nahezu ist sie wieder in ihrem allseitigen Streite zum Standpunkte des griechischen Skeptizismus zurückgekehrt. Von dem Ruf „Zurück zu Kant" kam es zum Schlachtruf „Zurück zu Descartes", „Zurück zu Hume". Ist es da zu verwundern, wenn von der höchsten Autorität des Christentums die Losung ausging: Zurück zu Thomas?[2] Wohl ist der Gegensatz zur modernen Weltanschauung gewaltig, aber derselbe ist durch die Stellung zum Christentum bestimmt. Die Säkularisierung der Wissenschaft ist nahezu durchgeführt.

35. Die Reformation hat zwar die Volksschule, welche bereits in den blühenden Städten, nicht bloß in den Klosterschulen, eine weite Ver-

---

[1] Lotze, Mikrokosmus III 149 ff.

[2] Schneid: Jahrb. f. Philos. u. spekulative Theol. 1887, 269 ff. Adeodatus, Die Philosophie und Kultur der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas, 1887. Schneider, Deutsche Übersetzung der theologischen Summe des hl. Thomas, 1889. Annales de phil. chrét. 1888 I 577 ff. Revue des Deux Mondes 1890 II 419 ff. Picavet, De l'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne, 1889, 253 ff. Bellamy, La théol. cath. au XIXe siècle, 1904, 142 ff. Besse, Deux centres du mouvement Thomiste, 1902. Philosophies et philosophes, 1904. Rev. d'hist. et de littér. rel. 1904, 303. L'institut supérieur de philos. à l'univ. de Louvain, 1904.

breitung gefunden hatte, aufgenommen und weiter gebildet, aber die philosophische Wissenschaft schon wegen der Überschätzung der Erbsünde und der reinen Lehre ziemlich geringschätzig behandelt. Nur Melanchthon, der „Lehrer Deutschlands" (praeceptor Germaniae), machte eine Ausnahme. Es wird ihm nachgerühmt, daß er die deutsche Bildung von der priesterlichen Bevormundung befreit und von der klerikalen zunächst auf die philosophisch-theologische Stufe erhoben habe — „das war der notwendige Durchgangspunkt, um eine gediegene Laienbildung vorzubereiten, die doch den Zusammenhang mit der Religion und Geschichte nicht verlieren wollte". Die Bekämpfung der Scholastik und die Herstellung der wahren Philosophie des echten Aristoteles waren sein Ziel. Aber er wurde von Luther ganz umgewandelt. Nur Paulus sollte in der Kirche und in der Wissenschaft gelten [1].

Die spätere Entwicklung ist bekannt. Die Aufklärungsphilosophie, Kant, Hegel, Schleiermacher u. a. sind tief in die protestantische Theologie eingedrungen. Am Ende des 19. Jahrhunderts wurde Kant als Philosoph des Protestantismus gefeiert. „Die Philosophie Kants aber bedeutet die Vernichtung einerseits des dogmatischen Naturalismus, des Materialismus als Weltanschauung, auf der andern Seite die Vernichtung des dogmatischen Supranaturalismus oder der scholastischen Metaphysik." Doch muß Paulsen die allgemeine Zerfahrenheit außerhalb des Katholizismus zugeben. „Das Wort vom Bankerott der Wissenschaft, das jetzt von Paris herübertönt, enthält eine tiefe Wahrheit. Ein Positivismus der Wissenschaft ohne Philosophie führt zum Bankerott und treibt den Positivismus der äußeren Autorität in die Arme." Doch glaubt er nicht an den Sieg des Katholizismus, denn eine erzwungene Einheit habe keinen bleibenden Wert. Aber wenn dieser Vorwurf gegen den hl. Thomas und die Scholastik gerichtet wird, so ist er jedenfalls ungerecht. Vielmehr war die Freiheit und der Freimut dieser Wissenschaft sehr groß. Es wurde mehr über die Rücksichtslosigkeit und die Sucht etwas Neues zu bieten, geklagt [2].

36. Das Studium der Philosophie förderte zugleich das Studium der klassischen Werke überhaupt. Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die Väter, besonders die Griechen, hierin Meister waren. Der Stil des hl. Chrysostomus wird nicht ohne Grund der attische Stil des hl. Paulus genannt. Hieronymus ist für das Abendland ein Muster klassischer Ge-

[1] Harnack, M. Luther in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung: Reden und Aufsätze I 143 ff 178 ff. Paulsen, Philosophia militans, 1901, VI 6 63 ff. Eucken, Thomas und Kant, 1901. Dagegen Gutberlet, Kampf um die Seele I[2] 155 ff.

[2] Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten I 5.

lehrsamkeit. Als Julian den Christen verbot, die freien Wissenschaften zu lernen und zu lehren, empfanden sie es schmerzlich. Kaum war die Gefahr vorüber, so forderten die Väter zum Studium der klassischen Literatur auf. Nichts widerspricht der Geschichte mehr als der Vorwurf, die Kirche sei der Bildung entgegengetreten und habe die alte Literatur vernichtet. Vielmehr haben die Kirchenväter sie bewahrt, benutzt und überliefert [1]. Unter Karl d. Gr. wurde das klassische Studium erneuert und das Klosterschulwesen gefördert [2]. Das Mißtrauen gegen den Einfluß der Antike war gegen die ganze Weltanschauung gerichtet.

Bald finden wir in den Klöstern die Schätze des Altertums aufbewahrt, abgeschrieben, studiert. Ohne diese Sorge der Klöster hätte sich schwerlich die reiche Literatur des Altertums durch die stürmischen Zeiten hindurch gerettet. Die Humanisten, welche sich, wie alle Neuerer, im Schimpfen über das Alte nicht genug tun konnten, vermochten die klassischen Studien zu erneuern, die Manuskripte zu sammeln und zugänglich zu machen, aber erhalten waren sie durch die Kirche, welche lange Jahrhunderte hindurch fast ausschließlich die Wissenschaft pflegte. Die Päpste selbst haben in der Zeit des Humanismus diese Studien mächtig gefördert. Die Klöster haben aber wie für die Wissenschaft, so auch für den Unterricht gesorgt. Die Kirche errichtete die Schulen, die niedern wie die hohen, die Klosterschulen wie die Universitäten. Aber der Staat und die Gemeinden wirkten mit. Überall waren Stadt- und Privatschulen. Die Kunst des Lesens und Schreibens war in den deutschen Städten allgemein. Gegen den Vorwurf, daß die Geistlichen dem Volke lateinisch gepredigt hätten, braucht man sie heute nicht mehr zu verteidigen.

Die bedeutendsten Bibliotheken, voran die vatikanische Bibliothek, verdanken der Kirche ihre Gründung und Erhaltung [3]. „Da war es die

---

[1] Boissier: Revue des Deux Mondes 1890 II 78 ff. La fin du paganisme, 1891. Bovet-Maury: Revue de l'hist. des rel. 1892 I 114. Aimé Puech, Prudence. Étude sur la poésie latine chrétienne au IVe siècle, 1888. Friedländer, Sittengeschichte Roms III⁶ 398 f. Krieg, Enzykl. der theol. Wissensch. 86 ff. Histor.-polit. Bl. 1902 I 893 ff.

[2] Wolff, Geschichte der Astronomie, 1877, 75 ff. Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande bis zum Beginne des 11. Jahrhunderts I² (1889). Vgl. dazu Bäumer, Literar. Handweiser 1890 Nr 497. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert, 1876. Natur und Offenbarung 1879: Leibniz und das Studium der Wissenschaften in den Klöstern. Stöckl, Apologetik II 217 ff; Lehrbuch der Pädagogik², 1880, 93 ff.

[3] Möhler, Gesammelte Schriften 1 268 ff. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I 1884. Allg. Ztg 1887, Beil. Nr 315. Kaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten, 1888, 96. Ehrle, Historia Bibliothecae

christliche Kirche, welche als die einzig wohlorganisierte Macht der Zeit und als Trägerin und Überleiterin der alten Kultur sich auch der schriftstellerischen Erzeugnisse der Kultur annahm. Sie ist es daher auch fast ausschließlich, welche in Kloster- und Dombibliotheken die Schätze der antiken, der christlichen und der mittelalterlichen Literatur auf die Nachwelt gerettet hat."[1] Das Wort eines Ordensmannes: „Das Leben aller geistlichen Männer ohne Bücher ist nichts" bezieht sich zwar zunächst auf religiöse Bücher, zeigt aber doch den Grund für das Streben der Klöster, möglichst reiche Bibliotheken anzulegen.

Für die neuere Zeit genügt es, an die Benediktiner zu erinnern, bei denen man heute noch in die Schule gehen muß, wenn man sich auf die Höhe der Forschung begeben will[2]. In Betreff der Erziehung und des Unterrichts braucht man nur auf die Jesuiten hinzuweisen. Schon Bacon lobt sie, weil sie dieses kostbare Gut in neuerer Zeit an sich genommen und zu pflegen wüßten: „Wenn ich sehe, was dieser Orden in der Erziehung leistet, in der Ausbildung sowohl der Gelehrsamkeit als des Charakters, so fällt mir ein, was Agesilaus von Pharnabazus sagte: Da du ein solcher bist, so wünschte ich, du wärest der unsrige."[3]

Die Benediktiner erinnern zugleich an die Geschichte und Kritik, welche sie so meisterhaft handzuhaben wußten. Es brauchte lang, bis die

---

Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis, 1890. Histor. Jahrb. 1892, 519 ff. Allg. Ztg 1895, Beil. Nr 32. Katholik 1896 I 506 ff. Goyau, Die vatikanische Bibliothek, 1898. Boos, Geschichte der rheinländischen Städtekultur von ihren Anfängen bis zu der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung der Stadt Worms III (1899) 379 ff. Baumgartner, Weltliteratur IV 232 ff. Stimmen aus Maria-Laach LVIII (1900) 60 ff. Paulsen, Geschichte des gel. Unterrichts I 27 ff 249 449; Deutsche Universitäten 171 ff. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III 44 ff 279 ff.

[1] Hefele: Theol. Quartalschr. 1838, 201 ff. Harassowitz, Über mittelalterliche Bibliotheken, 1890. Allg. Ztg 1890, Beil. Nr 273. Paulsen, Geschichte des gel. Unterrichts, 1896. Günther, Deutsche Kulturgeschichte, 1898. Bleibtreu: Zukunft 1898, Nr 21, S. 355 ff. Katholik 1902 I 445.

[2] Harnack: Theol. Lit.-Ztg 1886, Nr 17, Sp. 391. Loofs ebd. 1890, Nr 1. Histor.-polit. Bl. 1890 I 263 ff 341 ff; 1899 I 81 ff. Karker, Dom J. Mabillon, 1889. Broglie, Mabillon et la science de l'Abbaye de S. Germain, 1898. Rev. Bénéd. 1898, Hft 1 ff. Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 1898, Hft 4 ff. Endres, Frobenius Forster, Fürstabt von St Emmeram in Regensburg, 1900.

[3] De augment. 1, 11. K. Fischer, Fr. Bacon 304 f. Vgl. Monumenta Germaniae Paedagogica, ed. Kehrbach, 1886 ff. Pachtler, Ratio studiorum et institutiones scholasticae Soc. Iesu per Germaniam olim vigentes collectae etc. II V IX XVI. Paulsen a. a. O. I 379 ff. Histor. Jahrb. 1904, 818 ff.

seit dem 3. Jahrhundert wuchernde Apokryphen- und Legendenliteratur, vor welcher bereits die Väter warnten (Gelasius) und die pseudonyme Fälschung und Dichtung vollständig erkannt und verurteilt wurde, aber der historische Sinn setzte sich doch durch[1].

37. Die Naturwissenschaften stehen gegenwärtig im Mittelpunkte der geistigen Bestrebungen[2]. Ihnen verdankt die Neuzeit die großartigsten Fortschritte in Theorie und Praxis. Das ganze gegenwärtige Erwerbs- und Verkehrsleben ist ihr Werk. Liegt in dieser Blüte des Realismus nicht ein Protest gegen die ideale christliche Wissenschaft, das religiöse Leben des Christentums? Oft wird dies behauptet. Der naturalistische, wenn nicht materialistische Zug dieser Wissenschaften scheint es zu bestätigen. Die ganze Geschichte der Naturwissenschaften soll eine Reihe von Konflikten darstellen, in welchen die Wissenschaft gegen die Kirche die Freiheit der Forschung verteidigte und endlich emanzipiert als gefeierte Siegerin aus dem Kampfe hervorging. Doch so oft dies Thema auch variiert wurde, die Behauptung ist in ihrer Allgemeinheit unwahr, in den Einzelheiten übertrieben und würde in der Konsequenz zur Leugnung aller Religion führen.

Auch die Naturstudien haben ihre Pflege in christlichen Kreisen gefunden. Es ist bekannt, daß im Alten und Neuen Testamente ein tiefes Naturgefühl und innige Freude an der Natur ausgesprochen sind, während bei Griechen und Römern im Gegensatz zu den Indern und Iraniern ungeachtet der äußeren Naturkenntnis nur wenig davon wahrzunehmen ist[3]. Die Zauberei wurde von der Kirche verboten, „während gleichzeitig die Synagoge, wie die Talmude zeigen, in das Netz des Aberglaubens und der Zauberei verstrickt wurden“. Die Kirchenväter haben trotz ihrer Weltflucht das regste Interesse für die Natur bewahrt, die Mönche waren Naturfreunde, Pfleger und Förderer der Naturkenntnisse. Es ist kein Geringerer als Alexander von Humboldt, welcher hierin die christliche Kirche verteidigt. Wie das Christentum, wo es als Staatsreligion auftrat, in der großen Angelegenheit der bürgerlichen Freiheit des Menschengeschlechtes für die niedern Volksklassen wohltätig wirkte, so habe es auch den Blick in die freie Natur erweitert. „Das Auge haftet nicht mehr an den Gestalten der olympischen Götter; der Schöpfer (so lehren es die Kirchenväter in ihrer kunstgerechten, oft dichterisch-phantasiereichen

---

[1] Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 710 ff.

[2] Vgl. Bacon, Nov. Org. 1, 80. K. Fischer, Fr. Bacon 148 151 275.

[3] Kleinert, Die Naturanschauung des Alten Testamentes: Stud. u. Krit. 1898, 7 ff. Vgl. Apologie I³ 625 ff. Delitzsch, Biblische Psychologie, 1861, 309.

Sprache) zeigt sich groß in der toten Natur wie in der lebendigen, im wilden Kampfe der Elemente wie im stillen Treiben der organischen Entfaltung."[1] Die christliche Richtung des Gemütes, aus der Weltordnung und aus der Schönheit der Natur die Größe und Güte des Schöpfers zu beweisen, führte notwendig zur genaueren Betrachtung der Natur, zur Naturbeschreibung. Überall findet man bei den Kirchenvätern deshalb aus dem Leben genommene Schilderungen der Natur, bei M. Felix, Gregor von Nyssa, Basilius. Die Schilderungen des letzteren werden mit Recht als Muster von Naturschilderungen bezeichnet[2]. Wir sehen hier bereits die Anfänge einer beschreibenden Naturwissenschaft. Es ist gewiß nicht zufällig, daß sich die Naturforschung nur auf dem Boden des Christentums zu einer für das menschliche Kulturleben segensvoll wirkenden Wissenschaft entwickelt hat.

38. Die Väter urteilen allerdings oft hart über die Naturwissenschaften oder, genauer gesagt, über die Naturphilosophie. Besonders scharf bekämpften sie den atheistischen Atomismus eines Leukipp, Demokrit, Epikur, Lukrez (Dionysius von Alexandrien, Eusebius, Laktanz, Augustinus)[3]. Der damalige Stand des Naturwissens läßt es begreiflich erscheinen. Der eine sagte so, der andere anders. Wer einige Überredungsgabe besitzt, der greift die andern wieder an, widerlegt ihre Behauptungen und stellt seine Meinungen auf, denen es nicht anders ergeht. „Diese können wir ruhig sich gegenseitig widerlegen lassen und uns auf Moses berufen", sagt der hl. Basilius[4]. Nichtsdestoweniger wünschte er, besser in den Naturwissenschaften bewandert zu sein, über die Größe und Entfernung der Sonne und des Mondes mehr zu erforschen, um ihre Wirkungen und Kräfte genau beschreiben zu können. Denn die Bewunderung des Größten erleidet keine Einbuße, wenn man die Erscheinungsweise einer wunderbaren Erscheinung kennt, und sind sichere Resultate, nicht reine Vermutungen vor-

[1] Humboldt, Kosmos II 25 45 ff. Harnack, Reden und Aufsätze I 105.

[2] Theol. Quartalschr. 1876, 636 ff. Zöckler, Beziehungen I 83 ff. Berthold, Die neuere ungläubige und die christliche Naturauffassung: Nat. u. Off. 1877. Hettinger, Timotheus, 1890, 272 ff. Vetter, Naturstudium und Christentum², 1896. Larsen, Naturwissenschaft, 1897. Dorner, Religionsphilosophie 170 ff.

[3] Laßwitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton I (1890) 13 ff. Schneid, Naturphilosophie im Geiste des hl. Thomas von Aquin, 1890. Theol. Quartalschr. 1891, 412 ff. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur I 327 ff.

[4] Theol. Quartalschr. 1876, 654. Wiseman, Zusammenhang 584 ff. Arnob., Adv. nat. 2, 50 f. Eus., Praep. ev. 15, 61, 11. Ambr., De off. 1, 26. Aug., De doct. christ. 1, 26, 2; 30, 2.

zubringen. Noch vorsichtiger war Augustinus. Er scheint sogar eine zu hohe Meinung von der damaligen Naturwissenschaft gehabt zu haben. Je größer das Dunkel sei, in welches die natürlichen, vom allmächtigen Schöpfer geschaffenen Dinge eingehüllt sind, um so weniger lasse es sich mit einfachen Behauptungen aufhellen, um so größer müsse die Vorsicht sein, um so notwendiger sei es, das Urteil kompetenter Sachverständiger zu vernehmen: „Oft aber geschieht es, daß über die Erde, den Himmel und die übrigen Elemente dieser Welt, über die Bewegung und Umwälzung, oder auch über die Größe und Entfernung der Gestirne, gewisse Verfinsterungen der Sonne und des Mondes, den Umlauf der Jahre und Zeiten, die Natur der Tiere, Sträucher und Steine u. dgl. auch ein Nichtchrist solche Kenntnis hat, daß er sie durch Gründe der Vernunft und Erfahrung festhält."[1] Doch warnt er anderwärts vor dem Übermut, den solche Studien ohne die Kenntnis Gottes veranlassen, so daß die, „welche oft über den Himmel disputieren, im Himmel selbst zu wohnen vermeinen". Avitus von Vienne wird sogar als ein Vorläufer Miltons gefeiert. Hin und wieder sei ihm eine Partie besser gelungen als dem großen Puritaner.

Diese Grundsätze blieben im wesentlichen stets in der Kirche zu Recht bestehen. Das Buch der Natur und das Buch der Offenbarung sind dem Menschen von demselben allmächtigen Schöpfer gegeben. Es gilt nur, sie richtig zu lesen, um sich zu überzeugen, daß zwischen beiden kein Widerspruch vorhanden ist. Im Gegenteil, die Natur führt zu Gott, das Studium der Natur ist eine Vorbereitung für das Studium der Offenbarung. Daß nicht immer beide von allen richtig verstanden worden sind, wer wollte sich darüber wundern? Wenn falsche Vorstellungen von der Natur die Erkenntnis der Offenbarung manchmal trübten oder unrichtige Erklärungen der Offenbarung falsche Ansichten über die Naturdinge veranlaßten, wer wollte sich darüber aufhalten? Gibt es nicht auch in der Geschichte der Naturwissenschaften Rückschritte zu verzeichnen? Auch ein Laktanz, Augustinus, Papst Zacharias haben sich durch dogmatische Vorurteile zu der Leugnung der Antipoden verleiten lassen, aber war denn diese wissenschaftliche Häresie zu jener Zeit durchaus unverzeihlich? Gewiß ist es naiv, wenn Laktanz meint, die Antipoden müßten auf dem Kopfe gehen; aber war nicht Laktanz in den heidnischen Schulen gebildet und unterrichtet worden? Auch heidnische Gelehrte hatten

---

[1] De Gen. ad litt. 1, 18, 20 37 39; 2, 9, 21; De mor. eccl. 21. Thom., S. theol. 2, 2, q. 167, a. 1. Pseudo-Aug., De miraculis sacrae scripturae (Migne, P. lat. XXXV 2159). Arnold, Cäsarius von Arelate 58 ff 204.

die Existenz der Antipoden geleugnet (Eratosthenes, Strabo, Plutarch). Daß Kosmas Indikopleustes die Kugelgestalt der Erde in grober Weise leugnete, war eine Schrulle des nicht gerade bedeutenden Reisenden, aber doch nicht ohne Vorgänge im Altertume.

39. Im Mittelalter wurden die naturwissenschaftlichen Bücher des Aristoteles verboten, den Mönchen das Lesen physikalischer Schriften untersagt (Tours 1163; Paris 1210 1215 1231); aber einerseits hatte der Mißbrauch der Naturwissenschaft zur Zauberei bei den germanisch-keltischen Völkern zur Vorsicht gemahnt, anderseits und hauptsächlich hatte die aristotelische Naturphilosophie, wie die alte Naturwissenschaft überhaupt, ihren Weg über Spanien genommen und war im Gewande des arabischen Pantheismus nach Frankreich eingedrungen. Daher blieb bis zur Reinigung der Schriften und Herstellung eines sicheren Textes nichts anderes übrig, als die bedenkliche Lehre möglichst einzuschränken. Denn schon hatten sich infolge der arabischen Mißinterpretationen des Aristoteles gefährliche Irrtümer in die Kirche eingeschlichen. „Daß sie (die Verbote) das Studium des gefeierten Lehrers weder allgemein für alle Teile der Christenheit, noch unbedingt und für immer zu unterdrücken beabsichtigten, zeigt das gerade damals weit und breit stattfindende kräftige Emporblühen aristotelischer Studien an sämtlichen theologischen Lehranstalten, die von Paris selbst nicht ausgenommen."[1] 1233 wurde die Naturphilosophie zu Toulouse, 1254 zu Paris freigegeben. Wenn noch später einzelne Verbote naturwissenschaftlicher Studien, wie der Astrologie, Anatomie, Chemie, Medizin, ergangen sind, so läßt sich unschwer nachweisen, daß sie nur gegen den Mißbrauch gerichtet waren. Die Astrologie diente vielfach dem Aberglauben, die Anatomie zur Entehrung des Leichnams, die Chemie wurde Alchemie; die Medizin wurde aber nur den Mönchen und Klerikern verboten[2]. Vielmehr haben die Päpste häufig die Naturforscher beschützt (Theodor von Cervia, Roger Bacon, Arnoldus)[3] und oft berühmte Ärzte, selbst jüdische, an ihren Hof gezogen. Die Verbote der Leichensektion haben einen religiösen Grund, der schon im ganzen Altertum anerkannt war. Die Kirche hat

[1] Zöckler, Beziehungen I 363. Denzinger, Religiöse Erkenntnis II 56 ff. Kleutgen, Theologie III 199 ff. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, 1882, 212 ff. Biese, Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit, 1888. Baumgartner, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne, 1893, 37. Kaufmann, Die deutschen Universitäten I 94. Nat. u. Off. 1902, 718 ff.

[2] Kaufmann a. a. O. I 88 ff. Eubel: Histor. Jahrb. 1897, 608 ff. Denifle, Universitäten I 209 f.

[3] Zöckler a. a. O. I 343 529 ff 552.

vielmehr dazu beigetragen, im Interesse der Wissenschaft unter Schonung der religiösen Scheu dieselbe in mäßigem Umfange zu gestatten.

Roger Bacon und Albertus Magnus[1] sind zwei Naturforscher ersten Ranges im Mönchsgewand. Alhazea, Avicenna, Averroes, Albertus Magnus und Roger Bacon gelten für Repräsentanten des ganzen menschlichen Wissens ihrer Zeit. Begeisterte Naturfreunde, haben sie zugleich die Naturforschung im vollen, modernen Sinne zu pflegen verstanden. Beide haben auf die Notwendigkeit der Empirie hingewiesen und den Weg der Erfahrung erfolgreich beschritten. Was mit den damaligen Hilfsmitteln zu erreichen war, haben sie geleistet. Albertus steht als Botaniker und Chemiker jahrhundertelang unübertroffen und unerreicht da. Roger Bacon ragte im physikalischen Gebiete ebenso hoch über alle Zeitgenossen hervor. Er ist, wie ein glücklicher Naturforscher, so ein naturwissenschaftlicher Prophet. Er kannte die vergrößernde Kraft der Glaslinsen, die Grundzüge der Lehre von der Lichtbrechung und der Reflexion, die Tätigkeit des Auges und des Sehnervs. Die Wirkungen des Schießpulvers waren ihm bekannt, ehe es Bertold Schwarz erfand. Die Kraft des Dampfes hat er wenigstens geahnt. Beide wurden deshalb der Zauberei verdächtig; Bacon mußte lange Kerkerhaft erdulden, aber es ist nicht zu vergessen, daß die vielfach grassierende Zauberei ein heidnisches, von der Kirche seit alter Zeit heftig bekämpftes Gewächs war.

Zahlreiche Namen niederen Ranges wollen wir übergehen. Im 13. Jahrhundert hatte die Wissenschaft ihren Höhepunkt erreicht, das 14. und 15. Jahrhundert zehrten nur von den überlieferten Schätzen. Die gelehrten Sammelwerke von dem Bonum universale des Thomas von Chantimpré und dem Speculum naturale des Vinzentius von Beauvais (1250) bis zum „Weltbild" (Imago mundi) des Kardinals Petrus de Alliaco (1410) und zu der großen Margarita philosophica des Pater Reisch (1486) haben das große Verdienst, die Naturkenntnisse in weiten Kreisen verbreitet und die Periode der Entdeckungen vorbereitet zu haben. Kolumbus verdankte seine Naturkenntnisse den Schriften des genannten Kardinals. Bekannt ist Raymund von Sabunde, welcher nach Bacons Prinzipien (Raymundus Lullus) ein naturtheologisches System darstellte (1439). Die

[1] Hertling, Albertus Magnus, 1880. Al. v. Humboldt, Kosmos II 285 ff. Meyer, Geschichte der Botanik IV (1857) 8 ff 40. Günther, Geophysik I (1884) 10 ff. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre[2], 1904, 10 f. Heller, Geschichte der Physik I (1882) 179 ff. Wiegand, Die Geschichte der Naturwissenschaften und ihre Bedeutung: Nat. u. Off. 1893, 98 ff; 1900, 545 ff. Willmann, Geschichte des Idealismus III 851 ff. Michael, Geschichte III 69 ff 395 ff 445 ff. Berthelot, La chimie au Moyen Age, 1895.

Bettelmönche durchzogen schon im 13. und 14. Jahrhundert die Tatarei Ostasiens und brachten dem Abendlande Kunde von diesen Ländern, ehe noch Marco Polo und andere venetianische Kaufleute sie aufschlossen. Von Ruysbroek (1253) rühmt Peschel, daß der Bericht über seine Reise als „das größte geographische Meisterwerk des Mittelalters" bezeichnet zu werden verdiene [1]. Alexander von Humboldt spendet ihm gleiches Lob. Von Naturschilderungen sei nur an das „Meisterwerk" Dantes erinnert.

40. Die Folgezeit hat der Mathematik und den Naturwissenschaften namentlich in Italien reiche Pflege zu teil werden lassen. In Italien hat Nikolaus von Cusa, der mit den Mathematikern Peurbach und Regiomontan, dem Bischof von Regensburg, befreundet war, den Grund zu seiner genialen Erklärung des Universums gelegt, welche als Antizipation des monadologischen Systems Leibniz' und der Schelling-Baaderschen Spekulation bezeichnet wird. Dort hat er die alte pythagoreische Weltanschauung kennen gelernt, durch Rechnung und Beobachtung sich von der Unhaltbarkeit des ptolemäischen Weltsystems überzeugt [2]. Seine Tätigkeit für die Kalenderreform, welche in Rom nie mehr aus den Augen gelassen wurde, hat vielfache Anregung gegeben.

Auch der Entdecker des neuen Erdteils, Christoph Kolumbus, hatte in Italien seinen Entschluß zu den weiten Reisen gefaßt [3]. Er benutzte auf seiner von einem bestimmten Plane geleiteten Entdeckungsreise die Karte des Toscanelli, eines Lehrers des Cusaners. Leonardo da Vinci ist nach den neuesten Forschungen ein unmittelbarer Vorgänger Galileis, ein Begründer der modernen naturwissenschaftlichen Methode durch die Erfahrung und das Experiment vor Bacon. In der Mechanik ist er der Begründer der modernen Theorie, auch den Verbrennungsprozeß hat er fast vollständig erkannt. Er war ein Universalgenie, „für sich allein eine Akademie der Wissenschaften" [4]. Kopernikus, der Domherr von Frauenburg, machte seine astronomischen Studien und Beobachtungen in Italien (Bologna). Seine neuerdings festgestellte Promotion zu Ferrara

---

[1] Michael a. a. O. III 400 ff.

[2] Clemens, Giordano Bruno, 1847, 161 ff 152. Laßwitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton I 281 ff. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Math. II (1892) 193 233.

[3] Al. v. Humboldt a. a. O. II 267 286.

[4] Heller a. a. O. I 237 ff. Revue des Deux Mondes 1891 III 142. Bonnet-Maury, Les missions chrétiennes et leur rôle civilisateur, 1903. Rev. cath. des Églises 1904 I 360 f. Nat. u. Off. 1901, 110 ff; 1904, 577 ff. Fischer u. Wieser, Die Weltkarten Waldseemüllers, 1903. Stimmen aus Maria-Laach LXVI (1904) 540 ff.

zeigt die Fäden, welche die Grundzüge seines Systems mit den Theorien der italienischen Naturphilosophie und Astronomie verbinden (Calagnini). Kardinäle und Bischöfe waren es, welche ihn dringend baten, sein weltumstürzendes Werk der Öffentlichkeit zu übergeben. Dem Papste Paul III. hat er dasselbe gewidmet. Italiener (Galilei), Deutsche (Kepler) und Engländer (Newton) haben das Erbe angetreten und den herrlichen Bau weitergeführt und vollendet, Gelehrte, die ebenso glänzend am Himmel der Wissenschaft leuchten, als sie Vorbilder demütigen, gläubigen Sinnes für die echte Naturforschung geworden sind[1].

41. Wie die großen Entdecker am Himmel, so haben auch die glücklichen Entdecker neuer Welten und Meere mit dem gläubigen Sinn die Liebe zur Natur und Wissenschaft verbunden. Kolumbus und Vasco da Gama waren viel zu edel, als daß sie nur eitle Ruhmsucht oder schmutzige Habsucht hätte leiten können. Besitzen wir doch von Kolumbus einzelne Naturschilderungen aus der Neuen Welt, welche dem Besten dieser Art an die Seite gestellt werden können[2]. Seine Ansichten über die physische Erdkunde, Bemerkungen über den Einfluß der geographischen Länge auf die Abweichung der Magnetnadel, über die Inflexion der isothermen Linien zwischen den Westküsten des alten und den Ostküsten des neuen Kontinents, über die Lage der großen Sargasso-Bank u. a. verraten eine wunderbare Beobachtungsgabe bei dem der gelehrten Bildung entbehrenden Seefahrer. Den Entdeckern und Eroberern sind aber zahlreiche Missionäre gefolgt, welche nicht bloß die Religion ausbreiteten und förderten, sondern auch die Naturwissenschaft, Ethnologie und Linguistik namhaft bereicherten (Las Casas, Roman, Blas de Juana, José d' Acosta). Die Jesuiten haben über Afrika, China und Tibet die wichtigsten Studien veröffentlicht (Paez, Alvarez, Ricci, Schall, Gaubil; Borri, Alexander de Rhodes; Kircher; Rodriguez, Nobili, Roth, Hanxleden, Calmette, Du Pons, Courdoux u. a.)[3]. Es gereicht ihnen zur Ehre, daß sie trotz aller Anfechtungen das Wahre

---

[1] Heller, Geschichte der Physik II 193 f. Larsen, Naturwissenschaft 48 ff.

[2] Al. v. Humboldt, Kosmos II 54 ff. C. de Varigny: Revue des Deux Mondes 1888 I 424 ff.

[3] Zöckler, Beziehungen I 555 ff. Al. v. Humboldt a. a. O. II 283 ff. Stimmen aus Maria-Laach XLIX (1889) 219 ff; XLVII (1894) 107 ff. Zeitschr. f. Missionskunde 1886, 11 ff. Dahlmann, Die Sprachkunde und die Missionen, 1891. Kath. Missionen 1898, 274 ff; 1901, 25 ff. Huonder, Deutsche Jesuitenmissionäre des 17. und 18. Jahrhunderts, 1899. Germania 1901, Beil. 5 6. Nat. u. Off. 1903, 129 ff. Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungslehre², 1904, 37 f. Lebzelter, Katholische Missionäre als Naturforscher und Ärzte, 1902. Razón y Fe 1904, 37 ff. The cath. University Bull. 1904, 35 ff. Revue des Deux Mondes 1903 III 403.

und Gute in den alten Religionen anerkannten, den Verhältnissen sich akkommodierten[1] und Wissenschaft und Kunst in den Dienst der Religion und der Mission stellten.

Es zeugt für den hohen Stand der damaligen Kultur, daß man sich der Tragweite der großen Entdeckungen alsbald bewußt wurde und dieselben fruchtbar zu machen suchte. „Die talentvollsten unter ihnen (den Zeitgenossen des Kolumbus) ahnten den Einfluß, welchen die Begebenheiten der letzten Jahre des 15. Jahrhunderts auf die Menschheit ausüben würden." Peter Martyr von Anghiera ist entzückt über die Wunder der Neuen Welt; Papst Leo X. las seiner Schwester und den Kardinälen „bis in die tiefe Nacht" die Oceanica des Anghiera vor. „Spanien", sagt dieser, „möchte ich von jetzt an nicht wieder verlassen, weil ich hier an der Quelle der Nachrichten aus den neu entdeckten Ländern stehe und als Geschichtschreiber so großer Begebenheiten hoffen darf, meinem Namen einigen Ruhm bei der Nachwelt zu verschaffen."[2]

Isabella unterstützte mit wahrer Begeisterung literarische und wissenschaftliche Unternehmungen, verfügte selbst die Abfassung verschiedener Werke und war die erste Büchersammlerin des Landes. Karl V. fand trotz seiner politischen und kriegerischen Tätigkeit in dem Reiche, in welchem die Sonne nicht unterging, noch Muße für Astronomie, Erforschung der Neuen Welt und Kunst. Noch mehr gilt das von Philipp II. „Man sagt nicht zu viel, wenn man behauptet, daß die Darstellung von Fürst und Volk in dieser Periode ein durch Jahrhunderte fortgesetztes System von Fälschung und Entstellung gewesen; allmählich bricht sich die Überzeugung Bahn, daß im Zeitalter Philipps II. die spanische Kulturgeschichte noch durch andere Momente charakterisiert wurde als durch Maurenvertreibung und Inquisition, und gerade der Deutsche, der rückwärts nach der eigenen Geschichte schaut, wird milder gestimmt bei seinem Verdammungsurteil über Vorgänge, die sich den bei uns mit echt nationaler Gründlichkeit betriebenen Hexenprozessen und hochnotpeinlichen Gerichten würdig an die Seite stellen" (Beer). Gerade die Geistlichkeit stellte aber das größte Kontingent für Wissenschaft und Kunst.

„Wo hat die Geschichte der Völker eine Epoche aufzuweisen, der gleich, in welcher die folgenreichen Ereignisse: die Entdeckung und erste Koloni-

---

[1] Pilatus, Der Jesuitismus, 1905, 127 ff.

[2] Al. v. Humboldt a. a. O. II 299 ff 316 ff. Arvè de Barine: Revue des Deux Mondes 1888 II 873 ff. Beer, Neue Beiträge zur Kulturgeschichte Spaniens im 16. Jahrhundert: Allg. Ztg 1896, Beil. Nr 174 175. Vgl. auch Weiß (Apologie III[3] 844 ff) und Revue de l'hist. des rel. 1902 I 113 ff, wo Spanien verteidigt wird gegen Lea (The Moriscos of Spain: their conversion and expulsion, 1901).

sation von Amerika, die Schiffahrt nach Ostindien um das Vorgebirge der guten Hoffnung und Magellans erste Erdumseglung mit der höchsten Blüte der Kunst, mit dem Erringen geistiger Freiheit und der plötzlichen Erweiterung der Erd- und Himmelskunde zusammentrafen?"[1] Du Bois-Reymond hat also doch nicht so unrecht, wenn er schreibt: „Die neuere Naturwissenschaft, so paradox dies klingt, verdankt ihren Ursprung dem Christentum."

42. Und dies geschah zu einer Zeit, als in Deutschland Philosophie und Naturstudium durch die religiösen Kämpfe beiseite geschoben wurden. Denn es „klingt in den Ausführungen" Luthers nicht bloß einiges so, als verachte er, „wie ihm dies zuweilen römischerseits vorgeworfen wird, alle Wissenschaft der Natur überhaupt", sondern sie gehen in der Tat wie gegen den Aberglauben, so gegen die Naturwissenschaft, wie gegen die Astrologie, so gegen die Astronomie des Kopernikus und mehr gegen diese als gegen jene[2]. Erasmus schreibt 1528 an Pirkheimer: Ubicumque regnat Lutheranismus, ibi est literarum interitus[3]. Die Reformatoren haben sich gegen die weltliche Bildung abgesperrt, wo diese ihren Aussprüchen des Glaubens entgegenzustehen schien, und haben den Glauben wider die Vernunft ausgespielt. „Ein Philosoph vermag die Mittel aufzutreiben, um die Dogmen der griechischen Kirche tiefsinnig und weise zu finden; kein Philosoph aber ist im stande, dem Glauben Luthers irgend einen Geschmack abzugewinnen," sagt Harnack.

„Die urkräftige Persönlichkeit des Reformators hat ihre eigentümliche Weise frommer Naturbetrachtung der nachfolgenden lutherischen Theologie in dem Grade aufgeprägt und eingeimpft, daß dieselbe fast volle zwei Jahrhunderte keine wesentlich andere Stellung zu den einschlägigen Fragen und Materien kundgegeben hat."[4] Klingt das nicht wie eine Bestätigung

---

[1] Al. v. Humboldt, Kosmos II 337 ff. Du Bois-Reymond, Kulturgeschichte und Naturwissenschaft, 1878, 28. Theol. Quartalschr. 1862, 116 ff.

[2] Friedrich, Astrologie und Reformation, 1864.

[3] Paulsen, Die deutschen Universitäten I 22; Geschichte des gel. Unterrichts I 189 ff 195 445.

[4] Zöckler, Beziehungen I 591. Möhler, Gesammelte Schriften I 260. Baur, Dogmengesch. III 35 ff 128. Harnack, Dogmengesch. III 737 ff. Dagegen preist er S. 700 die Emanzipation von der Kirche durch Luther. Dorner, Geschichte der protest. Theologie 251 ff. Adeodatus, Die Philosophie und Kultur der Neuzeit: Histor. Jahrb. 1894, 587 f. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII² 324. Realenzykl. VIII³ 218 358. Wobbermin, Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zur modernen Erkenntnistheorie, 1901, 5 ff. Brandenburg, M. Luthers Anschauung von Staat und Gesellschaft, 1902. Theol. Lit.-Ztg 1903, 20 f. Eine Verteidigung Luthers sucht zu geben Zweynert, Luthers Stellung zur humanistischen Schule und Wissenschaft, 1895. Vgl. aber dazu Cohrs: Theol. Lit.-Ztg 1895, Nr 19, Sp. 497 f.

der Worte Möhlers: „Solange Luthers und Calvins Lehre treu geglaubt wurde, gab es in der protestantischen Kirche keine Poesie, keine Historie, keine Philosophie. . . . Solange die protestantische Gemeinde noch lutherisch war, hatte sie keine Philosophie, und als sie eine Philosophie erhielt, war sie nicht mehr lutherisch. So flieht ihr Glaube die Philosophie und ihre Philosophie den Glauben"? Chemnitz behauptet einmal, wenn man in der Heiligen Schrift für seine Lehre sichere Fundamente habe, so kümmere man sich nicht darum, wenn sie auch der Absurdität verfalle[1].

Da dieses Urteil von einem Rezensenten bemängelt wurde, so dürfte ein Zeugnis aus protestantischer Feder am Platze sein. Eucken bemerkt, die Reformation sei durch die veränderte Lebensanschauung jener Zeit notwendig geworden, diese hätte aber von sich nun und nimmer eine Erneuerung und Kräftigung der Religion bewirkt, vielmehr hätte sie mit ihrer Entwicklung menschlicher Kraft und menschlichen Selbstgefühls von der Religion abgeführt; der Grundzug des modernen Lebens sei nicht religiös. Zu neuer Wirkung habe die Religion nur kommen können durch eine durchaus von ihren Problemen beherrschte Persönlichkeit, die aber ihr Ziel nur mit Hilfe der neuen Art, mit ihren geistigen Mitteln, in der von ihr geschaffenen Atmosphäre durchsetzen konnte. „So entsteht die Verwicklung, daß, je mehr sie ihren religiösen Charakter ausprägt, sie desto härter mit dem Inhalt der modernen Überzeugung zusammenstößt, deren allgemeinste Denkweise sie doch für sich selbst nicht entbehren kann; daß sie dagegen ihre religiöse Eigentümlichkeit zu verflachen droht, sobald sie sich rückhaltslos dem Strome des modernen Lebens hingibt." [2]

„Zur Philosophie aber verhält sich der kirchliche Protestantismus bis zum heutigen Tage fremder und feindlicher als der Katholizismus, er sieht in ihr mehr Gefahr als Hilfe und meint oft dadurch den Glauben recht zu bekräftigen, daß er das Vermögen und die Bedeutung der Philosophie möglichst herabsetzt. Das alles ist schließlich doch eine Zerreißung des menschlichen Lebens und zugleich eine Verkrüppelung der Hauptidee der Reformation." „Zum Aufstieg des neuen Geistes- und Kulturlebens, zur Vernünftigmachung der Wirklichkeit hat das kirchliche Luthertum mit seinem Sichschicken in diese Welt und ihre Unvernunft recht wenig beigetragen."

43. Die Konflikte wegen des kopernikanischen Weltsystems wurden schon früher gewürdigt. Ebenso wurde erwähnt, daß dieses System nicht weniger von den Fachmännern, selbst von Tycho Brahe und Baco von Verulam bekämpft wurde. Dies ist ja eine Erscheinung, welche sich

---

[1] Examen Conc. Trid. 1, 8, 4 5, ed. Preuß 169. Denifle, Luther und Luthertum I 587 ff. Paulsen, Philosophia militans 38. Realenzykl. III[3] 645.

[2] Eucken, Die Lebensanschauungen 268 282.

bei jeder Entdeckung auf naturwissenschaftlichem Gebiete wiederholt[1]. Haben doch die großen naturwissenschaftlichen Autoritäten Frankreichs und der Nachbarländer noch am Ende des vorigen Jahrhunderts den kosmischen Ursprung der Meteoriten geleugnet. Humboldt spricht daher von einer „endemischen Zweifelsucht" der Akademiker.

„Mit diesem Widerstand gegen die Aufnahme und Anerkennung wohlbegründeter theoretischer Betrachtungen kontrastiert auf das lebhafteste die Hartnäckigkeit und Zähigkeit, mit welcher einmal in die Wissenschaft eingeführte Hypothesen und Theorien, selbst nachdem sie unhaltbar geworden, gerade von den umsichtigsten und erfahrensten Forschern aufrecht erhalten wurden" . . . so der Glaube an das Phlogiston gegen Lavoisier, Berthollet gegen die stöchiometrischen Gesetze, Berzelius gegen Davys Lehre von der Einfachheit des Chlors usw., bemerkt L. Meyer. Darwin erzählt von Lyell, derselbe habe gesagt: „Wie gut wäre es doch, wenn jeder Mann der Wissenschaft stürbe, wenn er 60 Jahre alt ist, da er später ganz sicher allen neuen Lehren widersprechen würde." Gilbert de la Porrée sucht den tieferen Grund im Gelehrtenneid.

Ebenso berichtet Fischer über Bacon: „Keplers Entdeckungen kennt er nicht, Harvey, wie es scheint, ebensowenig, Galilei und Gilbert kennt und erwähnt er öfters, namentlich den letzteren, aber fast nur, um ihn zu bekämpfen . . .; er ist dem kopernikanischen System abgeneigt und nimmt den ersten Beweggrund desselben, daß die Natur einfacher und regelmäßiger verfahre, als bei der geozentrischen Weltansicht und den Epizyklen der Planeten der Fall ist, diesen ersten Stützpunkt der kopernikanischen Hypothese von der Bewegung der Erde und den kreisförmigen Bahnen der Planeten, für eine jener täuschenden Liebhabereien des menschlichen Verstandes, die er zu den idola tribus rechnet."

Deshalb werden wir auch die spätere Opposition der Kirche gegen das neue System weniger hart beurteilen dürfen. Ein Martyrium ist aber sicher nicht auf die Rechnung dieser Opposition zu setzen. Giordano Bruno ist 1600 am wenigsten um des Kopernikus willen auf dem Scheiterhaufen gestorben. Denn mag auch seine Begeisterung für das neue System und seine Verehrung der Natur als des wahren Reiches Gottes zur Schärfung des Konflikts beigetragen haben, derselbe wäre doch nicht bis zum äußersten

---

[1] K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie III 197; Fr. Bacon[2] 213 ff. Heller, Geschichte der Physik II 270. L. Meyer, Die modernen Theorien der Chemie[5], 1886, 593. Goethe, Farbenlehre 4: Werke XXXV 147 162; vgl. XII 43; XIII 232; XXXVI 198 ff. Schneider, Der neuere Geisterglaube[2], 1885, 89 338 f. Riedler, Unsere Hochschulen und die Anforderungen des 20. Jahrhunderts, 1898, 21 42.

getrieben worden, wenn Giordano nicht das religiöse und kirchliche Leben direkt angegriffen hätte. „Vielmehr schloß seine an die tiefsinnigen Ideen des Cusaners sich anschließende, aber freilich dieselben mehrfach fälschende und in heidnisch pantheistischem Sinne umdeutende Spekulation nicht wenige freigeistige, ja frivol antikirchliche Elemente in sich. Namentlich seine Schrift Spaccio della bestia trionfante trug einen so entschieden kirchenfeindlichen, positive Dogmen, wie das von der Gottheit Christi, in luzianeischer Weise bespöttelnden oder auch frech (z. B. durch Vergleichung des Gottmenschen mit einem Kentaur) verhöhnenden Charakter, daß er schon um ihrer willen der Anklage, ein Gotteslästerer zu sein, unmöglich entgehen konnte", bemerkt der Protestant Zöckler [1]. Da er noch die Pluralität der Welten gegen die christliche Erlösungslehre ausbeutete und im Leben seiner Lehre Ausdruck verlieh, so hat er das Recht, als „Märtyrer der Wissenschaft" verherrlicht zu werden, vollständig verloren. Die Inquisition in Rom wollte vor allem „dem unglücklichen Mönch Zeit lassen, zu besserer Einsicht zu kommen, Jahr um Jahr verging, ohne daß ein Urteil gefällt, ohne daß die Wahl zwischen Abschwörung seiner Irrtümer und dem Feuertode gestellt wurde. Groß war die Langmut der Inquisitoren." [2]

Auch was Galilei von der Inquisition, Kepler von dem protestantischen Fanatismus der Tübinger Theologen zu erdulden hatten, ist nach den Verhältnissen jener Zeit zu beurteilen. Die Folgen für die Wissenschaft waren keineswegs so verderblich, als es manchmal dargestellt wird. Wohl wurden die Gelehrten, wie z. B. Cartesius, Gassendi, Hobbes u. a., zu größerer Vorsicht gemahnt, aber die Forschung ging doch ihren Weg, zwar langsamer, aber desto sicherer, weiter. Der gläubige Newton zog die letzte Konsequenz.

Bezeichnend ist, was Beer über das rege wissenschaftliche Leben in Spanien unter Philipp II. berichtet. Der Klerus stand an der Spitze und bewegte sich in freier Weise. „In diesem Sinne muß auch die vielfach behandelte Frage der sog. religiösen Intoleranz in Spanien beantwortet werden, jener Intoleranz, durch welche alle jene Erscheinungen der spanischen Geschichte erklärt zu werden pflegen, die man nicht versteht oder nicht gründlich erforschen will. Die spanische Inquisition hat in ihrer freilich nur allzu langen Geschichte mit der exakten Wissenschaft auch nicht ein einziges Mal

[1] Zöckler, Beziehungen I 533. Clemens, Giordano Bruno 169 ff 177 ff. Zur neueren Literatur s. Berti, Giordano Bruno da Nola², 1889. Sigwart, Die Lebensgeschichte Giordano Brunos, 1880. Reusch: Theol. Lit.-Ztg 1889, Nr 24, Sp. 604 f. Louis, Giordano Bruno, seine Weltanschauung und Lebensauffassung, 1900.

[2] Sigwart, Kleinere Schriften, 1889, 114.

gekämpft; auch nicht in der mit Galileis Namen so eng verknüpften Frage über den Weltenbau." Die sog. „Bevormundung" hat in der Kulturgeschichte Spaniens eine nichts weniger als hemmende Rolle gespielt. Die exakten Wissenschaften fanden von allen Seiten Förderung. Das kopernikanische System wurde ohne Schwierigkeit angenommen, im Gegensatz zu andern Nationen, welche diese weltbewegende Entdeckung mit Geringschätzung behandelten.

44. Die Konflikte zwischen Glauben und Wissen auf andern Gebieten der Naturwissenschaften waren von geringerem Belang. Nicht selten standen auch hier namhafte Vertreter der Wissenschaft auf seiten des Glaubens. In einzelnen Fällen, wie auf dem chemisch-physikalischen Gebiete (Porta, Accademia del Cimento, Redi, Borelli, Oliva), wurden Verbote und Zensuren erlassen, welche neben dem Mißbrauch auch den Gebrauch trafen, aber die Wissenschaft selbst wenig beengten. In der ganzen Folgezeit bis herein in die Neuzeit wird man die Wahrnehmung machen können, daß von seiten der Theologie auch Förderung den Naturwissenschaften zu teil wurde, während oft ihre eigenen Vertreter eine Hemmung des Fortschrittes bewirkten. „Sie haben einander nichts vorzuwerfen: der unmotivierten, wissensfeindlichen Skepsis vieler Theologen steht eine nach Zahl wie Bedeutung kaum minder schwerwiegende Fülle von Beispielen unmotivierter und gleichfalls in ihrer Art wissensfeindlicher Skepsis auf seiten der Männer der Naturwissenschaft zur Seite. Hüben wie drüben Tyrannei der altüberlieferten Schulmeinungen und infolge davon unabsichtlicher Obskurantismus; hier wie dort vermeinte Sicherstellung und Förderung und in Wirklichkeit doch nur Hemmung und Trübung der wissenschaftlichen Wahrheit." [1] Dabei ist wohl zu beachten, daß die Theologen noch ein höheres Interesse vertreten und nicht selten durch die feindselige Stellung der Naturforscher gegen das Christentum in die Opposition gedrängt wurden. Dies gilt insbesondere von der heutigen Naturwissenschaft, welche häufig, mit der Ignorierung der christlichen Wahrheit nicht zufrieden, sich in sarkastischem Spott gefällt und in diesem Sinne auf die Menge einzuwirken sucht [2].

Nichtsdestoweniger stellt sich die Kirche keineswegs feindlich gegen die Wissenschaft. Ist auch durch die Spezialisierung der Arbeit heutzutage eine

[1] Zöckler, Beziehungen II 55.

[2] Bastian, Der Mensch III 160. Romanes, Darwin nach Darwin I (1892) 20; Gedanken über Religion, 1899, 95. Häckel, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie, 1899. Vgl. Dennert, Die Religion der Naturforscher [3], 1896. Kneller, Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des 19. Jahrhunderts [2], 1904.

gleich umfassende Mitwirkung der Theologen wie früher unmöglich gemacht, so haben doch viele Theologen und gläubige Katholiken und Protestanten auch auf naturwissenschaftlichem Gebiete Bedeutendes geleistet. Die Astronomen Piazzi, Vico und Secchi, Wurm und Dawes, der Anatom Mivart, der Anthropologe Quatrefages, die Botaniker Braun, Wigand, Reinke u. a. haben auch in Gelehrtenkreisen ein großes Ansehen. Die französischen Abbés Hauy, Moigno, Rendy haben für mineralogische und physikalische Studien grundlegende Leistungen aufzuweisen, die Jesuiten Wasmann, Dressel, Straßmaier, Kugler u. a. wetteifern hierin mit den Gelehrten ersten Ranges, der Dominikaner Scheil ist ein glücklicher Keilschriftenforscher, Mercier und seine Schule in Löwen fördern Philosophie und Naturwissenschaft. In der Geographie, Ethnographie und Linguistik wetteifern katholische und protestantische Missionäre miteinander.

45. Je mehr sich die Wissenschaft von der Religion losgemacht und verweltlicht hat, desto lauter wurde der Ruf nach Freiheit der Wissenschaft erhoben. Jede äußere Autorität wird als Hemmschuh der wissenschaftlichen Entwicklung betrachtet, die Autonomie der Vernunft für alle Forschungen geltend gemacht. Weil die katholische Kirche mit ihrem Dogma und ihrer Hierarchie dieser unbedingten Freiheit des Denkens und Forschens, des Redens und Schreibens am meisten im Wege steht, so richten sich die Vorwürfe über geistige Bevormundung und Verdummung ganz besonders gegen sie. Die „voraussetzungslose" Wissenschaft wirft ihr vor, daß sie Christentum und Kirche auf eine bestimmte Stufe der Erkenntnis und Kultur festnageln wolle, daß sie zwar alle möglichen Erkenntnisse, Formen und Mittel unserer Zeit zu ihrem Nutzen zu verwenden vermöge, aber im Grunde auf der Stufe des Mittelalters, des 13. Jahrhunderts stehe. Ihre kirchliche Verfassungsform sei die Kirchenverfassung von Innozenz III. und IV., ihre Dogmatik die des hl. Thomas und seiner laxeren Nachfolger, die Wissenschaft, welche sie allein brauchen könne, die mittelalterliche. An allen wirklichen Problemen gehe sie vorüber, und das, was heute Geschichte, Kritik und philosophische Erkenntnis heißt, dürfe für sie nicht existieren. „Diese Kirche ist noch immer das Mittelalter, auch was in den letzten zweihundert Jahren mit der Geschichte der Bibel und des Urtextes gelernt wurde, ist für diese Kirche nicht vorhanden oder doch nur als Spielzeug oder als Mittel, den Verstand zu üben und das, was der geschichtliche Sinn feststellt, durch die Kunst des Geschichtsadvokaten mit ihrer eisernen Geschichtsbetrachtung zu verkittern." [1]

---

[1] Harnack, Reden und Aufsätze II 259 ff. Lenz, Römischer Glaube und freie Wissenschaft, 1902. Paulsen, Philosophia militans, 1901, 87 ff.

Wir wollen dagegen nicht auf die gläubigen Kreise, die Kirchen des Protestantismus hinweisen, denn es wird zugegeben, daß diese es in der Reaktion der römischen Kirche gleich zu tun streben, im Religionsunterricht unwahrhaftig werden, Petrefakte zu werden drohen und das einzige Charisma, das sie besitzen, den „vernünftigen Gottesdienst" auf Grund der gewissen Erkenntnis Gottes, verscherzen. Es genügt auf die im bisherigen dargestellte geschichtliche Entwicklung hinzuweisen. Aus dem Christentum sind die Wissenschaften der Neuzeit hervorgegangen. Der religiöse Glaube hat die Forscher auf allen Gebieten mehr gefördert als behindert. Die Freiheit der Wissenschaft war im Mittelalter größer als zur Zeit der Reformation und des Luthertums. Eines aber hält allerdings die katholische Kirche unentwegt fest. Im Christentum ist die bleibende, unveränderliche Wahrheit der Offenbarung niedergelegt, eine doppelte Wahrheit kann es nicht geben, also muß der Widerspruch auf einen Fehler der wissenschaftlichen Methode führen. Gottes Wort steht fester als Menschenwort, göttliche Autorität steht über dem menschlichen Wissen und Wollen. Dadurch sind Schranken gezogen, aber der freien Tätigkeit doch ein großer Spielraum gelassen. Kein „voraussetzungslos" ist ja keinerlei Wissenschaft, nicht nur insofern als sie an die Gesetze des Denkens und die unerweislichen Prinzipien des Geistes, an das Vertrauen zur Wahrheit gebunden ist, sondern auch insofern als die ganze Persönlichkeit und die Weltanschauung unwillkürlich auf den Geist des Forschers und Gelehrten einwirkt. Dies gilt ebenso von dem ungläubigen und skeptischen als von dem gläubigen und religiösen Vertreter der Wissenschaft[1]. Katholischerseits zeigte Leo XIII.,

---

[1] Hertling, Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft, 1899. Jahresberichte der Görres-Gesellschaft 1901—1905. Literar. Rundschau 1901, 1. Güttler, Wissen und Glauben[2], 1904. Schanz: Theol. Quartalschr. 1899, 32 ff; 1900, 321 ff; 1903, 333 ff. Mausbach, Apologetische Tagesfragen I (1903) 32 ff. Egger, Zur Stellung des Katholizismus im 20. Jahrhundert, 1902. Cathrein, Glauben und Wissen. Eine Orientierung in mehreren religiösen Grundproblemen der Gegenwart für alle Gebildeten, 1903. Fonsegrive, Die Stellung der Katholiken gegenüber der Wissenschaft, übersetzt von Schiefer[2], 1904. Warberg, Religion und Kultur, 1905. Kneib, Wissen und Glauben[2], 1905. Die Befürchtungen, welche katholischerseits (Ehrhard, Katholizismus 12) und protestantischerseits (Gutachten der theologischen Fakultät zu Straßburg bei Pestalozzi, Der geschichtliche Christus, 1890, 42) gehegt werden, „als ob ein katholischer Paganismus im etymologischen Sinne des Wortes in der Ausbildung begriffen wäre", „die Ertötung und Proskribierung wissenschaftlicher Arbeit dem Protestantismus die Lebensader unterbindet und ihn auf das Niveau der religio paganorum drängt", sind geeignet, zu ernster wissenschaftlicher Arbeit anzuspornen, dürfen aber nicht zur Vernachlässigung des übernatürlichen Faktors im Christentum führen.

daß die Unfehlbarkeit des Papstes durchaus kein Hindernis für die Förderung der Wissenschaft ist. Er hat die philosophischen Studien erneuert, die vatikanischen Archive eröffnet, das Studium der Geschichte empfohlen, die Kommission der biblischen Wissenschaften eingesetzt, zur freien Forschung und gewissenhafter Kritik ermahnt. „Siehe ein Papst, sicher seines Glaubens, welcher nichts von der Wissenschaft fürchtet, von ihr selbst seine Erleuchtung fordert und sie in die Lage setzt, der Wahrheit Zeugnis zu geben.“ [1]

46. Noch wäre ein weites, mit der Wissenschaft zusammenhängendes Gebiet zu besprechen, welches für die Kulturentwicklung von großer Bedeutung ist, die Kunst. Sie ist zugleich ein Maßstab für die sittlichen und religiösen Zustände eines Volkes, der Gesellschaft. In der Kunst der Inder, Chaldäer, Babylonier, Ägypter, Syrer, Griechen, Römer spiegelt sich die ganze Weltanschauung dieser Völker. Dem Christentum stand die griechische Kunst am nächsten. Die Mythologie hatte zu den herrlichen Gebilden der griechischen Plastik und Architektur den Stoff geliefert, aber die Erzeugnisse waren wie die Religion wenigstens in der späteren Zeit naturalistisch, sinnlich. Dieser doppelte Fehler mußte die Prediger des Evangeliums, welche das Verbot des Alten Testamentes kannten, besonders behutsam gegen die griechische Kunst machen. Die Briefe des hl. Paulus lassen noch erkennen, daß diesen für den wahren Gott eifernden Apostel beim Anblick der Götzenbilder ein tiefer Schauer ergriff. Denn die Tatsache, daß die Heiden das Gebilde der Hände anbeteten, erschien dem gläubigen Gemüte so ungeheuerlich, daß ihm die Schönheit des Kunstwerkes nur die Gefahr für den Glauben zu erhöhen schien. Aus demselben Grunde findet man bei den Vätern (Tertullian) ähnliche Urteile [2].

Erst als das Heidentum mit seinem Kult dem Christentum vollständig unterlegen war, begann die christliche Kunst, welche sich in den Katakomben in bescheidenen, aber lange zu gering taxierten Bahnen für die Liturgie und den Glauben an den Erlöser, der von den Toten auferweckt, bewegt hatte, ihre Dienste dem Christentume zu widmen. Namentlich trug die Heiligenverehrung und die Entwicklung des Kultus viel zur Förderung der christlichen Kunst, aber allerdings auch zur geschichtlichen Legendenbildung bei. Der Bilderstreit der oströmischen Kaiser konnte die Entwicklung nur vorübergehend hemmen. Das Mittelalter entfaltete eine bewunderungswürdige Blüte in der Architektur, Plastik und Malerei. Die zum Himmel aufsteigenden gotischen Dome, die gewaltigen Werke der Plastik, welche die

---

[1] Mignot: Revue du Clergé franç. 15. Sept. 1903, 153. O'Reilly, Leo XIII., 1887. Götz, Spahn, Leo XIII., 1899 1905.

[2] Ziegler, Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus, 1879, 126 ff.

Räume zum Teil zierten und füllten, die herrlichen Malereien der italienischen, deutschen, niederländischen, spanischen Malerschulen erwecken noch heute die Bewunderung der Beschauer und beweisen, daß im Schatten der Kirche die Kunst gedeiht und gerade die durch Religiosität ausgezeichneten Perioden auch einer hohen Kunstausbildung günstig waren. Traten auch mit der Renaissance weltliche Motive hinzu, so wurden sie doch in den Dienst des Christentums genommen. Besonders ward Rom durch die Mäcenaten auf dem Stuhle Petri der form- und tonangebende Mittelpunkt des europäischen Kulturlebens, das Papsttum der Führer der Zivilisation [1].

Die Abwendung von der religiösen Kunst konnte nur dazu führen, daß sie ihre Inspirationen in den düstern Traurigkeiten des Pessimismus oder in der ergreifenden Malerei der rohesten Realitäten sucht. „Wir können die Zukunft nicht voraussehen, aber wir denken mit Lamennais, daß, wenn die Kunst nicht zu ihren großen Quellen zurückkehrt, sie gänzlich zu Grunde geht." [2]

Die katholische Kirche hat in dieser Verbindung des Glaubens und Wissens mit der Kunst eine wunderbare Harmonie der Seelenkräfte und eine Vereinigung aller Gläubigen herzustellen verstanden. „Da in ihr als einer wahrhaften Gemeinschaft alles Selbstgefühl, alles Bewußtsein von Wert und Würde der Einzelnen, von der Blüte und Schöne, von der innern Lebensfülle, Majestät und Herrlichkeit des Ganzen abhängt, so entwickeln sie, wenn die Kirche als Ganzes nach der beschriebenen Weise sich verhält, einen bewundernswerten Reichtum von Ideen; die Wissenschaften und Künste blühen, und die großartigsten Erscheinungen im Leben und Handeln treten aus dem innern Heiligtum an das Licht des Tages. In solchen Zeiten wurden Augustin, Chrysostomus, Thomas von Aquin, Erwin von Steinbach, Dante, Michel Angelo, Raphael, Bossuet, Fénelon, Bourdaloue, Massillon, Descartes, Malebranche, Racine und eine glänzende Menge anderer Heroen in allem Vortrefflichen erzeugt." [3]

---

[1] Hettinger, Timotheus 239 ff 249 ff 270 f. Pastor, Geschichte der Päpste III 698 ff. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, 1895 ff. Detzel, Christliche Ikonographie, 1894/96. Fäh, Geschichte der bildenden Künste [2], 1904. Kuhn, Allgemeine Kunstgeschichte, 1891—1906. Mâle, L'Art religieux du XIII[e] siècle en France, 1899. Revue des Deux Mondes 1899 III 176 ff.

[2] Janet: Revue des Deux Mondes 1889 II 402 ff. Université cath. 1890, 351 ff. Christentum und Malerei: Histor.-polit. Bl. 1895 I Hft 9—11. Janssen, Geschichte VI 15 ff 48 ff 597. Rocholl, Philosophie II 496 ff. Zu den Katakomben vgl. Bougaud, Die Dogmen des Credo, 1895, 29 ff. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, 1904.

[3] Möhler, Gesammelte Schriften I 260. Theol. Quartalschr. 1846, 405 ff. Ph. Schweitzer, Geschichte der Skandinavischen Literatur II (1888) 12. Stimmen

47. Die häufigen Vorwürfe, welche von den modernen Kulturhistorikern und Protestanten der Kirche gemacht werden, als ob sie eine Feindin des Fortschritts auf sozialem und wissenschaftlichem Gebiete sei, haben das Vatikanum veranlaßt, sich in dem Kapitel über Glauben und Vernunft auch zu unserem Gegenstande zu äußern. Es lehrt: „Nicht nur können Glauben und Vernunft niemals unter sich im Widerspruche stehen, sondern sie leisten sich auch gegenseitig Hilfe, da die richtige Vernunft die Grundlagen des Glaubens beweist und, durch das Licht desselben erleuchtet, die Kenntnis der göttlichen Dinge ausbildet, der Glaube aber die Vernunft von den Irrtümern befreit und schützt und sie durch vielfache Erkenntnis unterweist. Daher ist die Kirche so weit entfernt, der Pflege der menschlichen Künste und Wissenschaften entgegen zu sein, daß sie diese vielmehr unterstützt und befördert. Denn sie ignoriert oder verachtet die Vorteile nicht, welche aus ihnen dem Leben der Menschen zufließen; vielmehr bekennt sie, daß dieselben, wie sie von Gott, dem Herrn der Wissenschaften, ausgegangen sind, so auch, wenn sie recht betrieben werden, mit der Gnade Gottes zu Gott führen. Auch verbietet sie nicht, daß diese Disziplinen je auf ihrem Gebiet die eigenen Prinzipien und die eigene Methode anwenden, sondern indem sie diese rechtmäßige Freiheit anerkennt, verhütet sie sorgfältig, daß sie durch Bekämpfung der göttlichen Lehre Irrtümer in sich aufnehmen oder, ihre Grenzen überschreitend, das, was des Glaubens ist, in Besitz nehmen und verwirren." [1]

Das Christentum und die Kirche haben also keinen Grund, die Geschichte der Kultur zu fürchten. Andere Völker, wie die Chinesen, hatten die Erfindungen früher (Bücherdruck, Schießpulver, Magnet), ohne es zu

---

aus Maria-Laach XXXVI (1889) 93. Vgl. auch die begeisterte Einleitung Chateaubriands im „Geist des Christentums" und die Geständnisse Taines und anderer Positivisten in Annal. de phil. chrét. 1895 II 253 ff. Zu Goethe, Winckelmann vgl. Paulsen, Geschichte I 442. Zu der Verwendung heidnischer Vorbilder in Kunst und Kultus durch Assimilation an die christlichen Prinzipien vgl. Newman, Über die Entwicklung der christlichen Lehre 381 ff. Grisar, Geschichte Roms und der Päpste I 767 ff.

[1] Vatic. Sessio 3 de fide cath. cap. 4. Leo XIII., Enzyklika Inscrutabili 21. April 1878. Deutsch von Liesen: Kultur und Kirche, 1878. Vgl. auch Schwantes, Kultur und Christentum: Beweis des Glaubens 1889. Goyau, Perate, Fabre, Der Vatikan. Die Päpste und die Zivilisation. Übers. von Muth, 1898. Cathrein, Kath. Kirche und Kultur: Stimmen aus Maria-Laach LXIII (1902) 131 ff 262 ff. Spahn, Leo XIII., 156 ff 174 ff. Warberg, Religion und Kultur. Zeitgemäße Betrachtungen eines katholischen Theologen, 1905. Lachaud, La civilisation ou les bienfaits de l'Église, 1890. Zahm, Leo XIII and Science: The Catholic University Bulletin 1896, 20 ff.

einer wissenschaftlichen Blüte, zu einer volkswirtschaftlichen Entwicklung gebracht zu haben. Die christliche Religion ist die einzige, welche, indem sie den Weg zum Himmel zeigte, zugleich die irdischen Verhältnisse umwandelte, verbesserte. Die christlichen Völker stehen auch heute noch an der Spitze der Kultur. Haben sie sich vielfach vom Einfluß der Kirche, des Christentums emanzipiert, so konnten sie doch den christlichen Charakter zu ihrem Heile nicht ganz beseitigen. Auch die modernen Denker konnten und können nicht ohne das Christentum existieren. Sie scheinen vom Christentum zugleich abgestoßen und angezogen zu werden. Sie stehen auf einem gespannten Fuß mit dem kirchlichen Christentum, aber keiner will dasselbe endgültig fahren lassen, vielmehr strebt jeder, es zu seiner Grundüberzeugung in Beziehung zu setzen, sie dadurch zu bekräftigen und zu vertiefen. Sie müssen also etwas in ihm finden oder ahnen, was die moderne Kultur nicht aus sich selbst hervorzubringen vermag[1]. Nicht die Rasse, nicht das Land, nicht das Klima, nicht die Geschichte können diese wunderbare Erscheinung erklären. Jesus Christus ist es, der Mittelpunkt der Weltgeschichte, welcher das Angesicht der Erde erneuert hat[2]. Er ist der Anfang und das Ende, das Alpha und Omega. Nur unter diesem Panier wird es möglich sein, aus den Wirren und Nöten der Gegenwart in Staat und Gesellschaft einen glücklichen Ausgang zu finden, Kirche und Kultur zu versöhnen[3]. Sein Wort, daß er bei den Seinigen bleiben werde bis ans Ende der Welt, bürgt auch dafür, daß er als Retter in der Not erscheinen wird. Daraus erklären sich die zahlreichen Mahnungen Leos XIII., durch Rückkehr zum Gehorsam gegen die Kirche, Anerkennung des übernatürlichen, alles natürliche Leben reinigenden, verklärenden und über sich selbst erhebenden Reiches Christi den Weg zum Frieden und Glück zu bahnen, und die eindringliche Forderung Pius' X., alles in Christus zu erneuern. Zwar wird die Erde nie ein Paradies werden, zwar hindern die menschlichen Leidenschaften den sittlichen Fortschritt, aber ohne die religiöse Unterstützung des übernatürlichen Christentums sind die modernen Kulturmittel überhaupt nicht im stande, ein relatives Glück der Menschheit

---

[1] Eucken, Die Lebensanschauungen 289. Renan, Apostel 47. Goethe-Eckermann, Gespräche III 264. Duchesne, Les Origines chrét. 468. Blondel, Histoire et dogme, 1904, 34 ff.

[2] Leo XIII., Enzyklika vom 1. November 1900. Histor.-polit. Bl. 1901 I 15 ff.

[3] Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts[6], 1897. Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Gegenwart[9], 1902. Roesler, Der Katholizismus, seine Aufgabe und seine Aussichten nach Prof. Dr A. Ehrhard, 1902.

zu begründen[1]. Je mehr der Protestantismus die Grundlagen des religiösen Glaubens im Gottmenschen Christus verloren hat und dem Rationalismus und Indifferentismus anheimgefallen ist, desto nachdrücklicher betont er seinen Vorsprung auf dem Gebiete der weltlichen Kultur. Ist nun niemals zu vergessen, daß diese allein den Menschen nicht glücklich machen kann, so liegt darin doch eine Gefahr für das Gedeihen der katholischen Kirche. Es ist nicht schwer zu zeigen, daß die historischen Verhältnisse die Hauptschuld für diese unerfreulichen Erscheinungen tragen, aber es liegt doch eine ernste Mahnung an die Katholiken darin, auf dem Gebiete der weltlichen Kultur den Wettkampf energisch aufzunehmen.

[1] O'Reilly, Leo XIII. 354 ff. Schneider, Leo XIII. 169 ff.

Sachregister.

A.

B.

W.

Z.

SCHANZ, Paul.

Apologie des Christentums.

SCHANZ, Paul.
Apologie des Christentums.

